القصاص فى اليهودية والإسلام

مقارنة مع الحضارات القديمة

د. سعيد عطية على مطاوع



الهيئة المصرية العامة للكتاب

يتميز هذا الكتاب بالموضوعية والصياغة الدقيقة والأسلوب الممتع، وقد اعتمد الكاتب فيه على المصادرالأصلية والدراسات المتنوعة في هذا الموضوع ، فتناول بالدراسة القصاص في اليهودية والإسلام والتشريعات القديمة، والمحاكم و نظام التقاضي، والوثائق القضائية بدايةً من حضارة أرض الرافدين ،كما تكلم عن موقف القرآن من الأديان الأخرى وعمّا تتميز به التشريعات الإسلامية .

وأوضح بالأدلة الكثيرة أن ظاهرة القصاص ومعاقبة الجاني أمر تجمع عليه كل التشريعات السابقة على اليهودية والإسلام ، حتى أنه يمكن أن نقول : إن المجتمع الفاضل ليس هو المجتمع الذي تنعدم فيه الجريمة بل هو المجتمع الذي يسود فيه العدل وتتقرر فيه الحقوق والواجبات،ويأخذ فيه الضعيف حقه من حيث يعاقب الجاني ويؤخذ على يده.

تصميم الغلاف: سها



الهيئة المصرية العامة للكتاب



القصاص في اليهودية والإسلام

مقارنة مع الحضارات القديمة

أ.د / سعيد عطية علي مطاوع



الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠١٤

وزارة الثقافة
الهيئة المصرية العامة للكتاب
رئيس مجلس الإدارة
د. أحمد مجاهد

اسم الكتاب : القصاص في اليهودية والإسلام
مقارنةً مع الحضارات القديمة
تأليف : أ. د. سعيد عطية على مطاوع

الإخراج الفني : إيناس عبدالله

الهيئة المصرية العامة للكتاب
ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس
www.gebo.gov.eg
email:info@gebo.gov.eg

مطاوع، سعيد عطية على.

القصاص فى اليهودية والإسلام: مقارنة مع الحضارات القديمة. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٤.

٢١٦ص؛ ٢٤ سم.

تدمك ٢ ٩٤٠ ٤٤٨ ٩٧٧ ٩٧٨

١ ـ الإسلام واليهودية.

٢ ـ الديانات المقارنة.

أ ـ العنوان.

رقم الإيداع بدار الكتب ١٤٩٧٨/ ٢٠١٤

I. S. B. N 978 - 977 - 448 - 940 - 2

ديوى ٢٩٦, ٢١٤

تقديـــــم

في هذا الكتاب القيم قدم الدكتور/ سعيد عطية مطاوع- أستاذ الدراسات اليهودية ومقارنة الأديان، وعميد كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، دراسة وافية عن القصاص في اليهودية والإسلام وما سبق من الحضارات القديمة.

يتميز الكتاب بالموضوعية والصياغة الدقيقة والأسلوب الممتع، وقد اعتمد الكاتب فيه على المصادر الأصيلة والدراسات المتنوعة في هذا الموضوع، فتناول بالدراسة القصاص في اليهودية والإسلام والتشريعات القديمة، والمحاكم ونظام التقاضي، والوثائق القضائية بدايةً من حضارة أرض الرافدين، وفي قانون العقوبات المصري، كما تكلم عن موقف القرآن من الأديان الأخرى وعمّا تتميز به التشريعات الإسلامية.

وأوضح بالأدلة الكثيرة أن ظاهرة القصاص ومعاقبة الجاني أمر تجمع عليه كل التشريعات السابقة على اليهودية والإسلام، حتى أنه يمكن أن نقول: إن المجتمع الفاضل ليس هو هذا المجتمع، الذي تنعدم فيه الجريمة بل هو المجتمع الذي يسود فيه العدل وتتقرر فيه الحقوق والواجبات، ويأخذ فيه الضعيف حقه من حيث يعاقب الجاني ويؤخذ على يده.

ويظهر من هذه الدراسة أيضًا العلاقة المتينة بين نمو المجتمعات الإنسانية ورسوخ العلاقات السياسية والاجتماعية بين أفرادها وتحقيق العدل فيهم، وتطبيق الجزاءات على الجميع دون تمييز بين قوي أو ضعيف، حاكم أو محكوم، غني أو فقير رجل أوامرأة، فإن غياب العدل في أي مجتمع من المجتمعات البشرية يكون سببًا في انتشار الجريمة وزعزعة استقرار المجتمع وسقوط هيبته يقول ﷺ: لا تقدس(لاتهاب ولا تحترم) أمة

لا يقضى فيها بالحق،ولا يأخذ الضعيف حقه من القوى غير متعتع «أى دون أن يصاب بأذى» رواه الطبرانى عن معاوية ورواته ثقات.

وإن إجماع الأمم، أو أي مجتمعات إنسانية على وجوب معاقبة الجاني وحماية الضعيف ليدل دلالة واضحة وقاطعة على حرمة الحياة الإنسانية، وعلى قدسية العدل الذي هو اسم من أسماء الله تعالى، وكما بينت هذه الدراسة فإن القصاص بشروطه وضوابطه وآدابه يحفظ على المجتمع استقراره وأمنه، ويساعد أهله على العمل من أجل تطوير المجتمع والنهوض به في ظل علاقات اجتماعية آمنة ومتعاونة.

ومما أبرزه هذا الكتاب من واقع المقارنة بين النصوص أن الإسلام يشتمل على أرجح وسائل تحقيق العدل بين الناس، وأوفاها، وأقربها إلى الواقع وأشملها لكلْ نافع وأجمعها لكليات حاجات الإنسان في كل زمان ومكان.

يقول الكاتب: «فإن الإسلام – وهو آخر الأديان السماوية، وهو الدين العام للناس كافة– قد جاء على قاعدة: (التهذيب واختيار الأصلح) فاتخذ الحد الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، في كل شيء، في عقائده، وأخلاقه، وشرائعه؛ فردية كانت أم جماعية، قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾ [البقرة: ١٤٣].

ومن ناحية أخرى لا توجد تعاليم أشد مسايرة لتقدم العقل الإنساني أو أميل إلى اليسر من تعاليم الإسلام...» (ص١٦٣)

ولأن القرآن الكريم هو آخر الكتب السماوية فإنه قد حوى كل ما يصلح الإنسان في أي زمان ومكان إلى يوم القيامة. فجميع ما عرفه أو سيعرفه الإنسان من علوم ومعارف فإنه من نبع القرآن الذي أمر بالقراءة والتعلم، والبحث والنظر، واستكشاف أسرار الكون، وأسرار النفس الإنسانية توصلا إلى الإيمان بوجود الخالق المهيمن سبحانه وتعالى والانتفاع بما سخره لنا في هذا الكون.

ومما أبرزه المؤلف باقتدار الحكمة في جعل القصاص أو العفو عن الجاني بيد ولي الأمر وذلك جبرا للقلوب التي جرحتها الجريمة؛ ولهذا اعتبر في القتل معنى المماثلة، وأهابت الشريعة بالعفو ولوّحت بالبدل، رجاء أن يكون جابرا للجريمة في قلوب المصابين بها،

بينما تجعل الشريعة الحدود الأخرى كالسرقة والزنا للأفعال نفسها دون نظر إلى نفسيات المجني عليهم أو رضاهم من عدمه، وهذا تشريع سام يجدر بأرباب التشريع الجنائي إدراك أن عقوبة القتل عقوبة فيها معنى الجبر والمماثلة، وأن عقوبة الزنا عقوبة على الفعل نفسه لا مماثلة فيها ولا جبر؛ ولذلك تحفظ الأعراض لذات الأعراض، والأمانة لذات الأمانة (ص١٨١)

إن العفو عن الجاني الذي رغَّب فيه الإسلام هو بمثابة العقوبة أو صورة لها كما يرى الدكتور محمد مهدي علام في كتابه «فلسفة العقوبة» (ص٧) حيث يفعل الندم وتأنيب الضمير فعل العقوبة.

وقد تتبع الدكتور سعيد عطية تطور مفهوم العمل الجنائي والعقوبة عبر العصور المختلفة، وتطور القضاء عند بني إسرائيل وذلك بناءً على النصوص الكثيرة التي رجع إليها واستخلص منها نتائجه بالنسبة للتشريعات والأعراف اليهودية كما جاءت في العهد القديم والتلمود بشروحه المختلفة، مقارنًا ذلك بالتشريعات التي جاءت في الحضارات والنظم القديمة مثل شريعة حمورابي وقانون العقوبات ، ورمز العدالة في كتاب الموتى عند قدماء المصريين ومما يزيد هذا الكتاب أهمية صدوره فى أعقاب ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١م،وذلك لأنه يركز على موضوع العدالة فى الحكم وفى التقاضى،بل وفى العلاقات المختلفة بين الأفراد، فى الإسلام وفى الديانات والحضارات والأنظمة القديمة، ويبين أهمية العدالة فى بناء الفرد والمجتمع وتوفير الحياة الحرة والكريمة، والآمنة للجميع. ويبين كذلك ما جاء به الإسلام من وسطية وتيسير ودعوة إلى العفو والتسامح بين الناس جميعاً، مسلمين كانوا أو غير مسلمين وموقف الإسلام "من شرع من قبلنا».

ونذكر فى هذا السياق أن آثار الحضارة المصرية القديمة تدل بكل وضوح على قيمة العدالة عند قدماء المصريين،وذلك على النقيض من الحضارة الغربية كما تقول الدكتورة أنَّا مانسينى فى كتابها «ماعت.فلسفة العدالة فى مصر القديمة» ومن شدة اهتمام قدماء المصريين بالعدالة أنهم جعلوها نظام حياة،لا يمكن الاستغناء عنه؛ لذلك فإنهم لم يتركوا من ورائهم نصوص قوانين تنظم سير العدالة كما هو الحال عند الرومان فإنهم

تركوا القانون الرومانى الذى كان عبارة عن سجل للممارسات اليومية، ولم يسجل إلا فى مرحلة متأخرة من القانون الرومانى. {بيير جريمال والنقل عن أنا مانسينى ص ١٠٩}.

ومن شدة اهتمام قدماء المصريين بالعدالة أنهم كانوا يؤمنون أن محاكمة المتوفى تكون فى لحظة وفاته؛ حيث تقاس أعماله عن طريق وضع القلب الذى هو مركز التعقل والذكاء والإرادة على ميزان «ماعت» يعنى العدالة، وكان المصريون القدماء يعتقدون أن العدالة هى مركز الكون ومركز الحياة وهى الوسيلة إلى تطوير السلوك ونمط العيش سعياً إلى تحصيل المساعدة والأمن والرخاء للمجتمع؛ وجدير بالذكر أيضًا أن المفهوم المصري للعدالة كان يقوم على أساس تحقيق التوازن والتناسب بين ما هو مادى وما هو روحى، إذ لم يفصل قدماء المصريين، وقد كانوا أكثر شعوب الأرض تقدما، بين الدين والسياسة، أو بين الدين والأخلاق.

وفي النهاية فإن هذا الكتاب ثري في مادته، سلس في عبارته وحريٌّ بأن يقرأه المهتمون بتاريخ الأديان، والقانون المقارن، وهو مفيد بالدرجة نفسها لأئمة المساجد والوعَّاظ وعامة المثقفين.

هذا والله أسأل أن يتقبل منه هذا العمل ويثيبه عليه.

أ.د. محمد محمد أبو ليلة

٢٠١٢/٢/٢٥م

المقدمة

لا شك أن مقارنة التشريعات في الأديان السماوية هى تبيان وتوضيح لمعتنقي هذه الأديان، لمعرفة مدى تقارب أو تباعد هذه التشريعات التي تحدد المسار الاجتماعي والأخلاقي والعقائدي لمعتنقي كل دين، وبعد اكتمال التشريع السماوي بنزول القرآن الكريم اكتمل الفكر الإنساني وأصبح في حالة من النضج تمكنه من الاجتهاد في أحواله الشخصية ومشكلاته القضائية والتشريعية؛ ومن ناحية أخرى تبين هذه المقارنة أن مصادر التشريع الإسلامي متمثلة فيما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، لم تشر إلى إلغاء التوراة أو الإنجيل، وإنما إلى الإيمان بهما، وهذا أكبر دليل على أن الإسلام يرتبط باليهودية والمسيحية بعلاقة عضوية أساسها وحدة المصدر الإلهي، فالتوراة والإنجيل هما حلقتان مهمتان في الكتب السماوية، والقرآن الكريم نسخ شرائعهما ولم ينسخ هذين الكتابين السماويين، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ﴾[1].

لقد أدرك علماء المسلمين أهمية المقارنة بين التشريعات السماوية التي وردت في الكتب المقدسة الثلاثة وأهمية تبيان أن القرآن الكريم هو الكتاب السماوي الخاتم وآخر ما نزل به الوحي الإلهي؛ ولذلك اتفق مع ما ورد في التوراة والإنجيل من حق واختلف

---

(١) سورة الشورى، الآية ١٣.

معهما فيما كان من وضع البشر، حيث أشار القرآن الكريم بمنهجه السماوي إلى جهات التحقق من صدق الوحي الإلهي، وهو ما ينطبق بدوره على بعض نصوص التوراة، والإنجيل، التي يتبين من مطالعتها ودراستها كثير من التعارض والتناقض؛ قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾[1].

إن الشمول الذي يتميز به التشريع الإسلامي عن التشريع اليهودي يحتاج إظهاره إلى دراسة متأنية ومقارنة عميقة في وجوه الاتفاق ووجوه الاختلاف بين هذين التشريعين. فالتشريع الإسلامي ليس للعرب فقط، وإنما هو نزل ليشمل الأمم الإنسانية كافة، «فليس الإسلام دين أمة واحدة ولا هو دين طبقة واحدة، وليس هو للسادة المسلطين دون الضعفاء المسخرين ولا هو للضعفاء المسخرين دون السادة المسلطين، ولكنه رسالة تشمل بني الإنسان من كل جنس وملة وقبيلة»[2]: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[3].

الحق أنه لا حاجة في المقارنة بين هذين التشريعين إلا بالرجوع إلى النصوص المحفوظة في التوراة والقرآن الكريم ووضعها في ميزان النقد والمقارنة من خلال دراسة وصفية، لا تعصب فيها، تؤدي إلى نتائجها الطبيعية التي تبين أن التشريع الإسلامي هو المصحح المتمم، «فقد أجمع المفكرون ـ مسلمون وغير مسلمين ـ على أن كل رسول يجيء برسالة تناسب زمانه وتحقق أغراضها في ذلك الزمان، وكلما تغيرت الحاجة جاء طور من الديانة جديد يتفق مع الأديان السابقة في أصل الوحدانية الكبير، ويختلف في فروعه تبعا لحاجات الناس، وهذا هو موقف التشريع الإسلامي بالنسبة للتشريعات السابقة وبالنسبة لحاضر البشرية ومستقبلها.. وفي ضوء هذا وُجدَ علم مقارنة الأديان، الذي وضع جذوره القرآن الكريم[4] عندما يقول: ﴿وَلَا تُجَـٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا

---

(١) سورة النساء/ ٨٢

(٢) عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، ص٢٣.

(٣) سورة سبأ/ ٢٨

(٤) د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان (١) اليهودية، ط٥، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٢٦ - ٢٧.

﴿... بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾[1].

هدف الدراسة

تهدف الدراسة إلى تحديد أوجه الشبه ومواطن التباين بين التشريعات السماوية من جهة والقوانين القديمة الوضعية من جهة ثانية- التي تتعلق بقانون القصاص- والتي وضعها شعوب الحضارات القديمة ثم بينها وبين تشريع القصاص في اليهودية والإسلام، وذلك من أجل الوقوف على تطور المراحل المختلفة في رقي التشريع في منطقة الشرق الأدنى على العموم الذي كان شغله الشاغل هو العقوبة الدنيوية فقط، حيث لا مجال فيه للعقوبة الأخروية، «إلى أن جاء الإسلام بأحكامه وتشريعاته التي أنزلت بقصد إسعاد الناس في الدنيا والآخرة، ومن ثم كان لكل عمل دنيوي وجه أخروي، فالفعل التعبدي أو المدني أو الجنائي أو أي فعل آخر له أثره المترتب عليه في الدنيا من أداء الواجب أو إفادة الحل والملك، أو إنشاء الحق أو زواله، أو توقيع العقوبة، أو ترتيب المسئولية..إلخ، ولكن هذا الفعل الذي يترتب عليه أثره في الدنيا له أثر آخر مترتب عليه في الآخرة، هو المثوبة أو العقوبة الأخروية، وينبني على كون الشريعة مقصودا بها إسعاد الناس في الدنيا والآخرة وأن تعتبر وحدة لا تقبل التجزئة، أو جملة لا تقبل الانفصال، لأن أخذ بعضها دون بعض لا يؤدي إلى تحقيق الغرض منها، ولأنه لا توجد شريعة أخرى على وجه الأرض معمول بها تسلك مسلك الشريعة الإسلامية، فلا ينبغي أن تقاس الشريعة في هذا بغيرها. وهذا هو الهدف من هذه الدراسة المقارنة، فمن يتتبع آيات الأحكام في تشريع القصاص يجد كل حكم منها يترتب عليه جزاء دنيوي، وجزاء أخروي، فالقرآن يحرم القتل؛ حيث يقول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا ﴾[2]، ويجعل للقتل جزاءين أحدهما دنيوي، والثاني أخروي، فأما جزاء الدنيا

---

(١) العنكبوت/ ٤٦

(٢) الإسراء/ ٣٣

فهو القصاص، وأما جزاء الآخرة فهو العذاب الأليم، وذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾[1]. والعذاب الأليم هو عذاب الآخرة، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمٗا ﴾[2] ويؤيده أن القصاص عقوبة الدنيا على الاعتداء على النفس[3]. أما الشريعة اليهودية فنصت على قتل القاتل من دون استثناء، وحكمت بألا يترك القاتل ولو احتمى بمذبح الرب: «من ضرب إنسانا فمات يقتل قتلا. ولكن الذي لم يتعمد بل أوقع الله في يده. فأنا أجعل لك مكانا يهرب إليه وإذا بغى إنسان على صاحبه ليقتله بعذر فمن عند مذبحي تأخذه للموت»[4].

أما وصية النهي عن القتل في الوصايا العشر- التي يقول عنها «وول ديورانت» صاحب موسوعة قصة الحضارة: إنه لم يبق من شريعة موسى سوى الوصايا العشر[5] والتي تنسب إلى موسى عليه السلام: «لا تقتل»[6] فتنص فقط على النهي عن القتل ولم تشر إلى أي عقوبة أخروية.

كما تهدف الدراسة أيضًا إلى عرض المقارنة بأسلوب سهل بسيط يفهمه الناس على اختلاف ثقافاتهم، وبشكل مألوف غير منفر، وكذلك تصحيح مفاهيم المستشرقين الذين توصلوا في دراساتهم المقارنة بين الشريعتين اليهودية والإسلامية إلى تأثر الشريعة الإسلامية بالشريعة اليهودية، وقد بنى هؤلاء الدارسون رأيهم هذا على أسبقية نزول الشريعة اليهودية، وهذا وحده غير كافٍ؛ لأنه لا يقوم على حجج منطقية علمية وإنما

---

(١) البقرة/ ١٧٨

(٢) النساء/ ٩٣

(٣) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، ط١، دار التراث، بدون سنة طبع، ص١٦٦- ١٦٧.

(٤) الخروج ٢١/ ١٢- ١٤

(٥) وول ديورانت، قصة الحضارة، ج٢، ص ٢٧١.

(٦) الخروج ٢٠/ ١٣؛ التثنية ٥/ ١٧

يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ﴾[1]

إن استقراء نصوص الشريعة الإسلامية يدل على أن الشارع ما قصد بتشريعه الأحكام للناس إلا لحفظ مصالحهم، وإذا تعارضت المفاسد والمصالح رجح أعظمها فإن كان الأعظم مفسدة شرع الحكم لدفعها وإن كان الأعظم مصلحة شرع الحكم لجلبها، فقتل القاتل مفسدة؛ لأن فيه تفويت حياته، ولكنها جازت لأن فيها تحقيق مصلحة أعظم وهى حفظ حياة الناس على العموم[2].

إن الميزة التي تتميز بها الشريعة الإسلامية تقتضي من الوجهة المنطقية:

أولًا: أن تكون قواعدها ونصوصها من المرونة والعموم بحيث تتسع لحاجات الجماعة مهما طالت الأزمان، وتطورت الجماعة، وتعددت الحاجات وتنوعت.

ثانيًا: أن تكون قواعدها ونصوصها من السمو والارتفاع بحيث لا يمكن أن تتأخر في وقت أو عصر ما عن مستوى الجماعة.

والواقع أن ما يقتضيه المنطق متوفر بوجهيه في الشريعة الإسلامية، بل هو أهم ما يميزها عن الشرائع السماوية والوضعية، فقواعد الشريعة الإسلامية ونصوصها جاءت عامة ومرنة إلى آخر حدود العموم والمرونة، كما أنها وصلت من السمو درجة لا يتصور بعدها سمو[3].

ومن هنا يرى الإمام «ابن القيم» في الشريعة الإسلامية: «مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهى عدل كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة

---

(١) المائدة/ ٤٩

(٢) د. عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية، ١٩٦٩، ص٤٩.

(٣) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي. ج١. دار التراث. القاهرة. بدون تاريخ. ص١٥.

على فوارق زمنية فقط، وسوف تبين الدراسة المقارنة الفوارق الجوهرية بين الشريعتين، بالإضافة إلى عدم إنكار وجود أوجه شبه بين الشريعتين، ولكن ما أغفلته دراسات بعض المستشرقين هو أن الشريعة الإسلامية شريعة كل مكان وزمان، وهي شريعة قائمة على اعتبارات اجتماعية وإنسانية ليست قاصرة على المجتمع العربي فقط كما هو الحال في الشريعة اليهودية القاصرة على أتباع الدين اليهودي فقط، فالشريعة الإسلامية عامة لجميع البشر، قال تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ ۖ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ (الأعراف:١٥٨) ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[1]، وهي باقية لا يلحقها نسخ ولا تغيير لأن الناسخ يجب أن يكون بقوة المنسوخ أو أقوى منه فلا ينسخ الشريعة- وهي تشريع من الله- إلا تشريع آخر من الله، وحيث إن الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع ومحمد ﷺ خاتم النبيين، قال تعالى: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾[2].. فلا خلاف بين المسلمين في أن الشريعة الإسلامية ناسخة لجميع الشرائع السابقة عليها، ولما جاء بعض أهل الكتاب إلى النبي ﷺ ليحكم بينهم في مسألة اختلفوا فيها نزل قول الله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾[3].

وقال تعالى: ﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن

(١) سبأ/ ٢٨

(٢) الأحزاب/ ٤٠

(٣) المائدة/ ٤٨

وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وأن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه»[1].

إذًا لا يمكن أبدًا أن تضيق الشريعة الإسلامية بحاجات الناس وتحقيق مصالحهم؛ لأنها جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها»[2] ومن ثم فهى صالحة لكل زمان ومكان[3].

إشكالية الدراسة

إن أبرز المشكلات التي تواجه هذا النوع من الدراسات المقارنة هو ثبات النص القرآني منذ نزول الوحي وحفظه من التبديل والتغيير، مقابل تغير النص التوراتي حيث اتفق علماء الأديان على أن نص التوراة ظل يتواتر شفاهة منذ عصر موسى عليه السلام إلى أن تم تثبيته بواسطة (عزرا) في منتصف القرن الخامس ق.م أي بعد حوالي ألف سنة من رسالة موسى عليه السلام، وهناك من الباحثين من يعتقد أن تشريعات إضافية قد أضيفت بعد عزرا وأن محررًا كهنوتيًا قد قام حوالي ٤٠٠ ق.م بتوحيد المصادر القديمة مع المصدر الكهنوتي، ومنذ عام ٣٣٠ ق.م بالتقريب تم الاعتراف بثبات النص التوراتي ولم يسمح بأي إضافات أخرى بعد هذا التاريخ.. وقد أدت هذه الفترة الزمنية الطويلة إلى اعتماد التفسير الإنساني من أحبار وكهنة اليهود كمصدر للعلوم التوراتية، في مقابل اعتبار الوحي الإلهي فقط، المصدر الأول والأخير للعلوم القرآنية، واعتبار العقل مجرد وسيلة نسبية لتفسير الوحي، ومن هنا نتج الخلط بين الوحي وتفسيره، أو ضمهما في كتاب واحد، كما هو الحال في التوراة التي جمعت بين ما هو إلهي (وحي) وما هو إنساني (تفسير الوحي) في عمل واحد.

من هنا عملت هذه الدراسة على الابتعاد عن التعميم في المقارنة لما له من مضار واضحة في حق القرآن الكريم وفي حق المنهجية العلمية وموضوعية البحث العلمي،

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣، ص١

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج١، ص١٤٧، وج٢، ص٢٤٠، وج٣، ص١٥٨.

(٣) عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص٤٩.

ومن أجل التوصل إلى نتائج موضوعية قائمة على أسس منهجية سليمة وبعيدة عن الأغراض الدفاعية بما لها من سلبيات وما ينتج عنها من تعصب علمي، كما عملت هذه الدراسة على أن تكون المقارنة بين تشريعات التوراة والقرآن الكريم منفصلة من الناحية المنهجية أي غير متداخلة حيث يتم عرض وتحليل كل تشريع في مبحث منفصل، لأنه من الخطأ الاعتماد في تحليل وتفسير التشريع القرآني على التشريع التوراتي؛ لأن التوراة مرحلية نزلت تشريعاتها لتتناسب مع مجتمع بني إسرائيل وظروفهم المعيشية، أما التشريع القرآني عندما نزل فقد أخذ في الاعتبار مصالح الناس كافة وذلك في إطار السياق التاريخي لتطور المجتمعات الإنسانية من التطور الحضاري والمعرفي.

تعتبر القوانين التشريعية الضمان الوحيد لعقيدة الأمة ومصالحها، وهي من جهة السبيل إلى استقرار الأعراف والتقاليد والمثل العليا، ومن جهة أخرى الحفاظ على قواعد السلوك العام في المجتمع من خلال تحديد حقوق الأفراد وواجباتهم بموجب أحكامها أو تشريعاتها؛ حيث اقتحمت جميع شئون الحياة ولم تترك أي أمر أو شأن إلا وشرعت له الأحكام والقوانين التي فيها الخير والعدل وحفظ الحقوق والمصالح المشروعة للناس كافة؛ ومن هنا «جاءت أحكام الشريعة الإسلامية لتحقيق وحفظ الضروريات والحاجيات والتحسينات، وبهذا حفظت مصالحهم.. فالنفس شرع لإيجادها النكاح وشرع لحفظها القصاص على من يعتدي عليها وتحريم إلقاء النفس في التهلكة، ولزوم دفع الضرر عنها».[1]

من هذا المنطلق تتفق الشرائع السماوية في وحدة مصدرها وفي أصول العقيدة ومقاصد التشريع العامة، ولكنها تختلف في الأحكام العملية والتفصيلات الجزئية المنظمة لعلاقات الأفراد بخالقهم، أو بعلاقاتهم فيما بينهم، وهذه الأحكام هي التي قد يرد عليها النسخ فينسخ لاحقها سابقها، وقد يبقى الحكم نفسه بلا نسخ في الشريعة اللاحقة كالقصاص كان في شريعة التوراة التي أنزلها الله ليحكم بها النبيون والربانيون والأحبار للذين هادوا- بما استحفظوا من كتاب الله، وكانوا عليه شهداء: ﴿ وَكَتَبْنَا

(١) المرجع السابق ص٤٨.

عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾[1]

وقد استبقيت هذه الأحكام التي نزلت بها التوراة في شريعة الإسلام، وأصبحت من شريعة القرآن، ومن هنا جاءت إشكالية الدراسة في تحديد أوجه العلاقة بين هذين التشريعين لتوضيح ثلاث نقاط في غاية الأهمية تدور حول هذه الإشكالية:

أولًا: إن الشريعة الإسلامية باعتبارها خاتمة الشرائع فهي ناسخة لما سبقها وهي وحدها دون غيرها واجبة الاتباع. قال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَـٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾[2]. فقد روي أن اليهود عرضوا على رسول الله ﷺ أن يؤمنوا له إذا تصالح معهم على التسامح في أحكام بعينها منها حكم الرجم، وأن هذا التحذير قد نزل بخصوص هذا العرض.. لكن الأمر -كما هو ظاهر- أعم من حالة بعينها وعرض بعينه. فهو أمر يعرض في مناسبات شتى، ويتعرض له أصحاب هذه الشريعة في كل حين.. وقد شاء الله- سبحانه- أن يحسم في هذا الأمر، وأن يقطع الطريق على الرغبة البشرية الخفية في التساهل مراعاة للاعتبارات والظروف، وتأليفًا للقلوب حين تختلف الرغبات والأهواء، فقال لنبيه: إن الله لو شاء لجعل الناس أمة واحدة، ولكنه جعل لكل منهم طريقًا ومنهاجًا وجعلهم مبتلين مختبرين فيما آتاهم من الدين والشريعة، وما آتاهم في الحياة كلها من عطايا، وأن كلا منهم يسلك طريقه، ثم يرجعون كلهم إلى الله، فينبئهم بالحقيقة، ويحاسبهم على ما اتخذوا من منهج وطريق.. وأنه إذًا لا يجوز أن يفكر في التساهل في شيء من الشريعة لتجميع المختلفين في المشارب

(١) المائدة/ ٤٥

(٢) المائدة/ ٤٨

والمناهج..[1] ويؤكد صاحب تفسير المنار على ذلك بقوله في معنى هذه الآية: «أي أنزلنا إليك هذا القرآن الذي أكملنا به الدين فاحكم بين أهل الشرائع السابقة- كما تحكم بين المسلمين- بما أنزل الله إليك من الأحكام لا بما أنزله الله إلى الأمم السابقة من أحكام لأن الشريعة الإسلامية ناسخة لشرائعهم.»[2]

ثانيا: إن تشريع القصاص مثله مثل الأحكام التي نص عليها القرآن الكريم كلها قائمة على الوحي الإلهي إلى رسوله محمد ﷺ، وليست مأخوذة من الشرائع السابقة، لأن الرسول ﷺ لا يتبع إلا ما يوحى إليه من ربه، قال تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾[3]، وعلى هذا فإن التشابه بين بعض أحكام الشريعة الإسلامية وأحكام الشرائع السماوية والوضعية السابقة كتشريع التوراة أو تشريع حمورابي، يعني أن الله تعالى قد شرعها في الإسلام كما شرعها للأمم السابقة، كما في فريضة الصوم فقد جاء في القرآن الكريم: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[4] فالمسلمون مخاطبون بأحكام الشريعة الإسلامية بنزولها عليهم لا بكونها شرعت لمن قبلهم[5].

ثالثا: إن أحكام الشرائع السابقة، التي أشار إليها القرآن الكريم أو السنة المحمدية دون إنكار أو إقرار، ولم يقم دليل على نسخها في حق المسلمين لا تعتبر تشريعا لهم ولا جزءا من الشريعة الإسلامية، وهذا على رأي جمهور الفقهاء، وذهب البعض إلى أنها تعتبر جزءا من شريعة الإسلام. والرأي الأول هو الراجح؛ لأن الآيات القرآنية تشير إلى أن الواجب هو اتباع ما أنزله الله على رسوله محمد ﷺ، كما بينت هذه الآيات بأن

---

(١) - سيد قطب. فى ظلال القرآن. المجلد الثانى-الأجزاء ٥-٧.دار الشروق الطبعة الشرعية الثانية عشرة. القاهرة ١٩٨٦.ص٩٠٣

(٢) محمد رشيد رضا. تفسير المنار، ج٦، ص ٤١٦-٤١٧

(٣) الأنعام آية ٥٠

(٤) البقرة آية ١٨٣

(٥) راجع تفسير المنار ج٦ص٤١٦-٤١٧

لكل رسول تشريعًا خاصًا يبلغه إلى الناس[1] «ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجًا»، «ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون» ومن هنا تهتم الدراسة أيضًا بالإجابة على السؤال الذي تطرحه هذه الإشكالية: هل شرع من قبلنا يعتبر من مصادر الفقه الإسلامي أم لا؟

لقد حاولت الدراسة جاهدة أن تكون محايدة ومجردة من الأحكام المسبقة، ولم يسمح صاحبها أن تؤثر قناعاته الدينية في أحكامه.

فرضيات الدراسة

لا شك أن تشريع «القصاص» «lex talionis» وبالعبرية «מדה כנגד מדה» يشير إلى احتمال وجود علاقة بينه وبين العقلية البدائية، حيث يبدو أنه يرجع إلى العوامل النفسية في فكرة القانون البدائية، والتي يمكن تفسيرها الآن على ضوء ما يدعوه «علماء البشريات» بقانون المشابهة Law of similarity في العقلية البدائية والتفكير البدائي[2].

وهذا الاعتقاد هو الذي جعل المشرعين الأوائل يتوهمون وجود علاقة بين «قانون المشابهة» والفكرة البدائية في العدل والإنصاف، أو بعبارة أخرى بين الجريمة والعقاب، فلكي يتحقق العدل الدقيق في نظر هؤلاء المشرعين يجب أن تكون العقوبة مضارعة للجريمة، وأن تكون مثلها بقدر الإمكان، ومن ثم كانت النفس بالنفس والعين بالعين والسن بالسن والحر بالحر والعبد بالعبد، وغير ذلك مما يندرج تحت مبدأ «القصاص» الذي أخذ به الساميون وغيرهم، فنص عليه قانون حورابي[3] ثم انحدر إلى التشريع

---

(١) د. عبد الكريم زيدان.المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية .ص٧٢-٧٣

(٢)وقانون المشابهة هذا يمثل الفكرة الموجودة عند الجماعات الساذجة فى كل عصر وفى كل مكان وهى أن الأشياء المشابهة يتصل أحدهما بالآخر اتصالا عرضيا، وأن الشىء يؤثر فى نظيره، والمثل يسبب حدوث المثل..وهذا اعتقاد خاطئ ولا ريب، ولكنه منتشر فى جميع أنحاء الأرض وفى كل العصور .
انظر محمد محمود جمعة :النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والأمم السامية .مطبعة السعادة. القاهرة ١٩٤٩.ص١٩١

(٣) الملك حورابى.أشهر ملوك بابل (١٧٢٨-١٦٨٦ق.م)وقد اكتشف هذا القانون فى حفائر مدينة «سوسو=

التوراتي، كما انحدر إلى كثير من الشرائع الوضعية، إلى أن جاء الإسلام ليحوّل قانون «المشابهة» إلى قانون «المساواة».. المساواة في الدماء والمساواة في العقوبة.. ولم تكن شريعة أخرى- غير شريعة الله - تعترف بالمساواة بين النفوس، فتقتص للنفس بالنفس، وتقتص للجوارح بمثلها، على اختلاف المقامات والطبقات والأنساب والدماء والأجناس»[١].

بالإضافة إلى ذلك فإن تقييم التشريع اليهودي من خلال دراسته باللغة الأصلية التي كتب بها يضفي عليه كثيرًا من المصداقية ويدحض بعض المسلّمات لدى علماء مقارنة الأديان الغربيين.

منهج الدراسة

حيث إن الدراسة تهدف إلى تحديد أوجه الشبه ومواطن التباين بين التشريعات القديمة والقوانين الوضعية التي تتعلق بقانون القصاص-من جهة، والتشريعات والقوانين اليهودية والإسلامية من جهة أخرى، من أجل الوقوف على تطور المراحل المختلفة في رقي التشريع السامي على العموم فإن منهج الدراسة المقارنة هو الأنسب لمثل هذا النوع من الدراسات، فهذا المنهج البحثي من أكثر المناهج التي يستخدمها الدارسون في هذا الحقل، ويطلقون عليه المنهج النقدي بجانب المنهج المقارن؛ حيث يتم رصد أو جمع حقائق الدين بشكل حيادي ونزيه، ويقوم الباحث بتحديد أوجه الاتفاق والاختلافات الحقيقية، وبيان مدى استقلاليتها أو تأصيلها ومدى السمو، الذي وصلت إليه والأهداف التي حققتها أو فاتها أن تحققها[٢].

= susu» على يد العالم «دي مرجان de morgan» عام١٩٠٢ م، وقد وجد هذا القانون منقوشا على حجر يبلغ ارتفاعه ٢,٢٥ مترًاوقاعدته١,٩٠ مترًا، ويوجد الآن فى متحف اللوفر بباريس.. والرأى الراجح الآن بين المؤرخين يرجع تاريخ هذا القانون إلى نهاية القرن السابع ق.م وسوف يتم الحديث عنه تفصيلا خلال الدراسة.

انظر: ل. ديلا بورت: بلاد ما بين النهرين، تعريب محرم كمال وعبد المنعم أبو بكر. القاهرة. بدون تاريخ. ص١١٠.

(١) سيد قطب: في ظلال القرآن. المجلد الثاني. الأجزاء ٥-٧. ص٨٩٨.

(2) siuoL yrneH nodroJ, B.D: evitarapmoC noigeler. stI dohtem dna epocs. drofxO ytisrevinu sserp, nodnoL, 8091, p.5.

أيضًا لا بد من التأكيد على اهتمام الدراسة بالرؤية العامة والنظرة الكلية في المقارنة بين التشريعين اليهودي والإسلامي. وذلك للوصول إلى موقف موضوعي يهدف إلى تأكيد اقتناع المسلم بعقيدته، وإلى مزيد من النظر والتدبر لدى غير المسلمين في ما بين أيديهم من نصوص تشريعية ودينية.. وليس ذلك فحسب فعلم مقارنة الشرائع والأحكام المختلفة من أجلّ العلوم، وأقلّ ما فيه من الفائدة تجليَة كثير من أحكام الشرائع المختلف فيها بين العلماء، ومعرفة مصدر كثير من الأحكام التي لم يرد فيها نص مقدس، والتدقيق، بل مراجعة مقولة «شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ما يخالفه».

ومن أجل الوقوف على مدى التطورات التي مر بها قانون القصاص، حتى وصل إلى تشريعه في اليهودية ثم في الإسلام، كان من الصواب اتباع المنهج التاريخي بجانب المنهج المقارن، فالقانون أو التشريع «في أي عصر من العصور وعند أي شعب من الشعوب، لم يكن حادثة من حوادث المصادفة، أو نزعة عرضية من نزعات المشرع، إنما هو وليد ظروف التاريخ وثمرة تطور المجتمع، ونتيجة لعوامل مختلفة من سياسية، واقتصادية، ودينية، وفكرية متصلة الحلقات متدرجة مع سنة التقدم والارتقاء[١]».

وللمنهج التاريخي فائدة مزدوجة في التعامل مع تشريع القصاص في اليهودية، والإسلام: فائدة عملية، وفائدة علمية، أما الناحية العملية فإن النظم القانونية الحالية لم توجد دفعة واحدة، ولم تنشأ من العدم، بل هي عبارة عن تهذيب للنظم القانونية القديمة التي أخذت تتطور وتتقدم وتتعادل بعد نشأتها بما يلائم حاجة المجتمع، الذي تحكمه حتى وصلت إلى حالتها الحاضرة[٢].

ومن الناحية العلمية، فإن ارتباط المنهج التاريخي بالمنهج المقارن يفيد في التعرف على تاريخ كل دين وإلى أي مدى تأثر أو انحرف في رحلته التاريخية الطويلة، فاليهود على سبيل المثال جعلوا تاريخهم بعض دينهم، ولذلك اهتمت الدراسة بالجانب التاريخي لكل دين ثم المقارنة مع الشرائع القديمة، فكل دين يأتي بتشريع يساير زمانه وبيئته

---

(١) صوفي حسن أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون. دار النهضة العربية. القاهرة ١٩٦٣. ص١٠. نقلا عن: علي بدوي: أبحاث في التاريخ العام للقانون. ص٨.
(٢) المرجع السابق. ص١١.

ويحقق الغرض منه في ذلك الزمان إلى أن جاء الإسلام بكتابه الكريم ليكون خاتمًا للكتب السماوية وليساير بتشريعاته وأحكامه كل زمان ومكان أي ما تحتاجه البشرية في مسيرتها إلى يوم الدين.

ويرجع الأستاذ عباس محمود العقاد شغل العقائد الإسرائيلية حيزًا كبيرًا من مقارنات الأديان إلى عدة نقاط:

أولا: نقطة التحول بين العبادات القديمة والعبادات في الديانة الكتابية

ثانيا: أنها صحبت التطور في فكرة المسيح المنتظر في مبدئها، فكانت تمهيدا متواليا للدعوة المسيحية، وهي أوسع الدعوات الكتابية انتشارًا بين الأمم التي عنيت بالدراسات العلمية الحديثة في مقارنات الأديان.

ثالثا: لأنها موضوع مقابلة مستفيضة بينها وبين عقائد البابليين والمصريين والفرس والهنود الأقدمين؛ ولها صلة قريبة بعقائد اليونان قبل عصر الفلسفة وبعدها إلى عصر المسيح.[١]

حدود الدراسة

اقتصرت الدراسة على القصاص في النفس فقط، ولم تتطرق إلى القصاص على ما دون النفس حيث يحتاج هذا إلى دراسة مستقلة، فجرائم القتل تعتبر من أشنع الجرائم التي تخلّ بأمن المجتمع كله، ومن هنا نزل التشريع السماوي الذي لا يتغير بتغير الزمان أو المكان، فالغرض الأساس منه هو القضاء على جرائم القتل أيًا كان زمانها أو مكانها، بالإضافة إلى أن القوانين الوضعية لم تستطع أن تكافح جرائم القتل أو الثأر في كل المجتمعات، وربما تكون هذه الدراسة التأصيلية المقارنة دعوة إلى إعادة النظر في هذه القوانين الجنائية الوضعية، ولتفعيل النصوص التشريعية السماوية، التي تنص بشكل قاطع على ردع هذه الجريمة الشنعاء.

---

(١) عباس محمود العقاد: الله. كتاب في نشأة العقيدة الإلهية. دار المعارف بمصر. الطبعة السادسة ١٩٦٩. ص١١٠-١١١.

كما اعتمدت الدراسة على نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ورجعت إلى كتب التفاسير المختلفة مع تحقيق نصوص السنة الشريفة وأسانيدها الموثوقة، كما رجعت أيضًا إلى المؤلفات الحديثة التي تناولت موضوع الدراسة من جوانب مختلفة، ولم تدخل في تفاصيل وجزئيات سبق معالجتها في دراسات سابقة، وذلك لتجنب الإطالة وعدم التكرار، كما اعتمدت الدراسة على النصوص العبرية للعهد القديم وكتب التفاسير والمراجع العبرية التي تناولت هذا الموضوع بالبحث والدراسة والتأصيل، ثم مناقشتها ووضعها في ميزان النقد الأكاديمي مع مثيلتها في النص القرآني، وذلك من أجل الوصول إلى ما يرتضيه العقل السليم وتقضي به العدالة؛ لأن إغفالهما في أي تشريع يدل على قصوره وعدم عدالته.

واقتضت طبيعة هذه الدراسة أن يأتي البحث مشتملا على مقدمة ومدخل وثلاثة فصول وخاتمة، كما يتضح من الفهرس.

والله تعالى أسأل أن يكون من وراء القصد، وأن يعلمنا تعالى ما جهلنا، وأن ينفعنا بما علمنا، فله الحمد في البدء والختام.

أ.د/ سعيد عطية علي مطاوع

القاهرة ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م

المدخل

تشريع القصاص في ضوء علم مقارنة الأديان

يقول «شارب»: «يتوقف علم مقارنة الأديان على توافر شروط ثلاثة: ١-وجود دافع قوي للقيام بدراسة مقارنة حول الأديان. ٢-توفر المادة العلمية المتمثلة في المصادر الأساسية للأديان على اختلافها بلغاتها الأصلية. ٣-قيام منهج علمي مقبول يتعامل مع النصوص الدينية والاكتشافات الأثرية بحيادية علمية»[1].

وقد توفر الشرط الأول في هذه الدراسة حيث الرغبة الأكيدة لفهم تشريع القصاص في اليهودية والإسلام مقارنة بالشرائع القديمة، وذلك من خلال استقراء المصادر الدينية المعتمدة لدى أتباعها وبلغاتها الأصلية كالعبرية من أجل التعامل مع النص مباشرة دون وسيط، وأيضًا الرغبة الصادقة في تقليص الفجوة بين علماء اللغات السامية والدراسات الكتابية المقارنة من أجل إنتاج دراسات أصلية في هذا الحقل من الدراسات الدينية المقارنة.

وقد يختلف في فهم الأديان وإجراء مقارنات بينها بين باحث وآخر، فالباحثون المسلمون يستندون على نصوص القرآن الكريم في الاعتراف باليهودية كدين سماوي،

(1) 1-Comparative religion: A history, E.J.sharpe.London1975.p2

ويعتبر ذلك دليلا قويًا على توافر هذا الدافع: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾[1].

إذًا ووفق هذا المنهج القرآني فإن الباحثين المسلمين لا يعتبرون كل شريعة غير الإسلام ضلالا وكفرًا، وإنما هي شرائع أفرزتها أديان تستحق الدراسة والبحث بل والاستفادة منها، فالله سبحانه وتعالى لم يشرع لقوم إلا ما يناسب حياتهم ويلائم عقولهم وتحتمله مداركه، ومن هنا كان اهتمام الباحثين في علم مقارنة الأديان، بالبحث عن مضمون ودلالات هذه الشرائع في نصوصها الأصلية مع الاهتمام في الوقت نفسه بأبحاث الأثريين وعلماء الأنثروبولوجيا واكتشافاتهم، التي أصبحت عنصرا مهما من عناصر معرفة الشرائع ونشأتها وتطورها.

من المتفق عليه بين الباحثين «أن المنهج في أي علم هو الخطوات المنظمة التي يتبعها الباحثون فيه للوصول إلى نتائج دقيقة ومن أجل تجنب العثرات والوقوع في الأخطاء، وبما أن موضوعات البحث تختلف اختلافا كبيرا فيما بينها فإن الخطوات المنظمة تلك التي تمثل المنهج لا يمكن أن تكون مماثلة دائما، أي أن المنهج يختلف باختلاف الموضوع من حيث الاتساق مع طبيعته والقدرة على مساعدة الباحث في إصابة الحق، ولأن الأديان موضوع مشترك بين علوم كثيرة وأنشطة فكرية مختلفة ويتميز كل واحد منها بدائرة اهتمامها الخاصة، فعلم اللاهوت أو علم الكلام يتخذ من الأديان موضوعه ليدافع عن دينه في وجه الأديان الأخرى وليظهر أوجه القصور فيما سواه، ويهتم علم التاريخ بالأديان كظاهرة تاريخية ظهرت في وقت معين في التاريخ وأثرت مسيرة الحضارة الإنسانية على مر العصور، أما علم الاجتماع فيهتم بالأديان كظاهرة اجتماعية

---

(١) الشورى/ ١٣

لا يمكن فهم المجتمعات بدونها، وهناك علم النفس الذي يهتم بالأديان من حيث أبعادها النفسية وآثارها في عقول وقلوب معتنقيها»[١].

أما موضوع مقارنة الأديان فى دراسة تشريع القصاص فهو يبحث فى تعدد الشرائع واختلافها مع اتحادها فى المصدر الذى صدرت عنه، والأصل الذى دعت إليه. قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾[٢]. ومن هنا كان اعتماد هذه الدراسة المقارنة، التى تبحث فى شريعة سماوية، سواء أكانت فى اليهودية أو الإسلام، على الوحى الإلهى المتمثل فى نصوص التوراة وآى القرآن الكريم كمصدرين أساسيين يؤسس عليهما البحث «بغية تقرير أوجه الاتفاق والاختلاف فيما بينهما وتقدير العلاقة القائمة بينهما، وبيان مدى استقلاليتها أو تأصيلها، والتعرف على الأفضلية النسبية الموجودة بينها عند اعتبارها أنماطًا، ثم الأهداف السامية التى تهدف إلى تحقيقها من وراء هذا التشريع، أو التى فاتها أن تحققها وحققها دين آخر.....وهو ما يطلق عليه المنهج النقدى أو المقارن: ﴿critical or comprative method﴾[٣].

«إن مقارنة الأديان كونه علمًا، يجب أن يكون أكثر من مجرد وضع عقائد البشرية جنبًا إلى جنب، ومقارنتها وصياغة تقويم رسمى لقيمها، فمثل هذا التقويم ما لم يكن دقيقًا مستوفيًا فلا قيمة له»[٤].

موقف القرآن الكريم من الأديان الأخرى:

إن إحدى وجوه شمولية القرآن الكريم أنه ناقش العقائد المختلفة وعرض موقفه فى مواجهتها فى إطار يمكن أن يستوعب كل ما يمكن أن يجد من فلسفات ومذاهب دينية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وذلك حين يسرد - بأسلوبه المعجز- ما تمسك

---

(١) د. دين محمد ميرا، في علم الدين المقارن، دار البصائر، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص٢١- ٢٢.
(٢) الأنبياء/ ٢٥

(3) Louis Henry Jordan, B.D: Comparative religion its Method and Scope. Oxford university press. P.63.

(4) Bruce Chilton, Jacob: Jewish and Christian Doctrines: The classic compared women in the woorld>s religions, past and present. By Ursula ring. P.15.

به أو يمكن أن يتمسك به كل صاحب فكر مخالف لما ورد به القرآن الكريم ومناقشته مناقشة موضوعية ليظهر الحق بأجلى بيان وأوضح برهان، ثم يترك الإنسان بعد ذلك يتحمل مسئولية اختياره، وتبعات توجهه لأنه ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1]..ولكن هذا الموقف لا يمنع الإسلام من التسليم بالوجود الفعلى للأديان المختلفة، بمعنى أنه يؤمن بواقعية التعدد الذى لا يريد محوه بالقوة والإكراه لأنه ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[2]، ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[3]. ومن هنا كان حديث القرآن الكريم عن الحقوق والواجبات لأهل الأديان الأخرى، وبيان السنة النبوية المطهرة لها..وإذا كان التسليم بالوجود الفعلى للأديان الأخرى وعدم إلزام الناس بالتخلى عنها بالإكراه لا يعنى إضفاء الشرعية عليها ثم مقارنة ذلك بالتصريح القرآنى ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾[4]، مع المطالبة القرآنية بالصدع بالحق الذى هو الإسلام ﴿قُلْ أَنَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَاۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰۖ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[5] وبذلك يتضح جليًا أن الاتجاه القرآنى العام فى موقفه من الأديان الأخرى اتجاه نقدى علمى...لكن هذا الاتجاه النقدى لا يعنى فى منطق القرآن الكريم الحط من شأن الأديان الأخرى بمعنى شن الحرب عليها وإ ذلال أصحابها، بل على العكس من ذلك فاتجاه القرآن النقدى ملازم لفلسفته فى التبليغ «لا إكراه»، ولإيمانه بضرورة الإقناع والاقتناع، ولاستعداده للتعايش السلمى مع أهل الأديان الأخرى.... ويعزز هذا ما قدمه القرآن نفسه من مناهج للتعامل مع أهل الأديان الأخرى...فالقرآن

---

(١) البقرة/ ٢٥٦

(٢) البقرة/ ٢٥٦

(٣) الكافرون/ ٦

(٤) آل عمران/ ١٩

(٥) الأنعام/ ٧١

لم يجدد للمسلمين فقط اتجاههم إنما دلهم على مناهج يسلكونها-فى إطار المنطق العلمى والحرية الفكرية-للتوصل إلى أهدافهم، ويطبقون من خلالها نقدهم ودراساتهم، وتتلخص هذه المناهج القرآنية فى:

١-الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالأحسن.

٢-منهج المقارنة.

٣-منهج الحوار. بالإضافة إلى حث القرآن على اصطناع المنهج التاريخى[1].

أولًا: الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالأحسن

قال تعالى فى القرآن الكريم ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾[2].

أ-أرسى القرآن الكريم قواعد الحوار مع أهلَ الأديان الأخرى وبيَّن المنهج لرسوله الكريم- ﷺ -وللمؤمنين من بعده بدينه القويم كيف يكون الحوار، فمن يتصدى للحوار يجب أن يتصف بالحكمة، أى النظر فى أحوال المخاطبين وظروفهم فيخاطبهم على قدر عقولهم ومداركهم، فيتبع الأسلوب المناسب الذى يخاطبهم به، ثم يتنوع هذا الأسلوب حسب مقتضيات موضوع الحوار، فلا يستبد به الحماس والاندفاع والغيرة على دينه فيتجاوز الحكمة فى هذا كله وفى سواه.

ب-وبالموعظة الحسنة التى تدخل إلى القلوب برفق، وتتعمق المشاعر بلطف،لا بالزجر والتأنيب فى غير موجب، ولا يفضح الأخطاء التى تقع عن جهل وعناد، فإن الرفق فى الموعظة كثيرًا مايهدى القلوب الشاردة، ويؤلف القلوب النافرة، ويأتى بخير من الزجر والتأنيب والتوبيخ.

---

(١) راجع: د. دين محمد ميرا، في علم الدين المقارن، مرجع سابق، ص٤٠- ٤١.
(٢) النحل/ ١٢٥

ج-وبالجدل بالتى هى أحسن: أى بلا تحامل على المخالف ولا ترذيل له وتقبيح، فليس الهدف هو الغلبة فى الجدل، ولكن الإقناع والوصول إلى الحق، فالنفس البشرية لها كبرياؤها وعنادها، وهى لا تنزل عن الرأى الذى تدافع عنه إلا بالرفق حتى لا تشعر بالهزيمة.وسرعان ما تختلط على النفس قيمة الرأى وقيمتها هى عند الناس، فتعتبر التنازل عن الرأى تنازلًا عن هيبتها واحترامها وكيانها، والجدل بالحسنى هو الذى يأمن من هذه الكبرياء الحساسة، ويشعر المجادل أن ذاته مصونة، وقيمته كريمة، وأن المحاور لا يقصد إلا كشف الحقيقة فى ذاتها، والاهتداء إليها[1].. قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾[2].

ينهى الله عز وجل المسلمين عن مجادلة أهل الكتاب بأسلوب المنازعة الذى يهدف إلى إلزام الخصم لا لإظهار الصواب، أو بعبارة الراغب الأصفهانى: «المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة»[3] وهذا ما ينهى عنه الإسلام ورسوله، ففى الحديث النبوى الشريف: «ما أوتى الجدل قوم إلا ضلوا» والمراد الجدل على الباطل وطلب المغالبة به لإظهار الحق، فإن ذلك محمود؛ولذلك قرنها القرآن الكريم بوصف الأحسن[4]. وهذا يبين أن المجادلة بالأحسن باعتبارها منهجًا قرآنيًا، تعنى مناقشة موضوعية للقضايا المثارة بغية التوصل إلى الحق بدون تعد أو انحراف[5]، وخاصة مع أهل الكتاب، لتوضيح حكمة مجيء الرسالة الجديدة، والكشف عما بينها وبين الرسالات قبلها من صلة، والاقتناع بضرورة الأخذ بالصورة الأخيرة من صور دعوة الله، الموافقة لما قبلها من الدعوات، المكملة لها وفق حكمة الله وعلمه بحاجة البشر[6].

---

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد الرابع، دار الشروق، ١٩٨٦، ص ٢٣٠٢.
(٢) العنكبوت/ ٤٦
(٣) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، من المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، مادة (جدل)، ص٨٩.
(٤) ابن منظور، لسان العرب، ط١، دار المعارف، بدون تاريخ، مادة (جدل)، ص ٥٧١.
(٥) د. دين محمد محمد ميرا، في علم الدين المقارن، ص٤٣.
(٦) سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد الخامس، ص٢٧٤٥.

يتضح إذًا أن المجادلة بالأحسن التي دعا إليها القرآن تعنى مناقشة موضوعية للقضايا المثارة بغية التوصل إلى الحق بدون تعد أو انحراف، لكن هذا لا ينفى أن القرآن الكريم يستخدم منهج «المجادلة بالأحسن» كأفضل المناهج للانتصار لموقفه، وهذا لا يطعن فى علمية موقفه أو موضوعية منهجه؛ لأن القرآن لا يريد الوصول إليه إلا بالحجة العلمية والبرهان العقلى، وإلا بعد مطالبة الخصم بتقديم ما لديه من حجج وبراهين إذا كان ما يتمسك به صحيحًا؛ وخاصة فيما يقدمه القرآن الكريم عن حقائق خلق الكون والنفس حيث يقول الله تعالى: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1]. فهذه طريقة القرآن فى الجدل عن العقيدة، يستخدم مشاهد الكون وحقائق النفس؛ فيجعل الكون كله إطارًا للمنطق الذى يأخذ به القلوب، ويوقظ به الفطرة ويجلوها لتحكم منطقها الواضح الواصل البسيط...ويصل بهذا المنطق إلى تقرير الحقائق العميقة الثابتة لتصميم الكون وأغوار النفس[2].

إذًا لا يجب أن ينظر إلى منهج «المجادلة بالأحسن» على أنه منهج غير محايد وأنه مقترن بفكرة مسبقة، لأن الإنسان إذا تبنى موقفًا أو اعتنق عقيدة بعد قيام البراهين العلمية على صحتها فمن العبث بعد ذلك أن يتنكر لها أو الموقف العلمى الذي يقتضى المحاولة الجادة والسعى المتواصل لعرض هذا الموقف العلمى على الآخرين وإقناعهم به لا التنكر له وإن كان القرآن الكريم لا يمانع فى التنزل مع الخصم وتجاهل الموقف الحق مؤقتًا لأجل إمضاء المناقشة إن كان هذا يساعد فى إقناع الإنسان بالحق، وهذا موقف كريم من مواقف القرآن المنهجية فى التعامل مع معتنقى الأديان الأخرى[3].

ثانيًا: منهج المقارنة:

وهو إحدى وسائل المجادلة بالأحسن بالمفهوم القرآنى، والمقارنة كمنهج علمى

(١) النمل/ ٦٤

(٢) سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد الخامس، ص٢٦٦٠ - ٢٦٦١

(٣) د. دين محمد محمد ميرا، في علم الدين المقارن، ص٤٤

فى مجال الأديان وعلى المستوى الأكاديمى ظهرت فى منتصف القرن التاسع عشر لدى علماء الغرب المهتمين بدراسة الأديان. لكن هذا لا ينفى كونها منهجًا قرآنيًا اتبعه علماء المسلمين وإن كان فى نطاق محدود، فالمقارن بين دينين إما أن يقصد مجرد التعرف أو يتجاوزه إلى اختيار الأقوم والأرشد أو يزداد إيمانًا بدينه وما إلى ذلك من الأهداف. وقد اختار الفكر الغربى الأول، والقرآن الكريم قرر الثانى؛ حيث ينسجم هذا الموقف القرآنى مع الفطرة الإنسانية ويتفق مع طبيعة المسؤلية التى أنيطت بالإنسان ويتوافق مع كرامته[1]... فهناك كثير من الآيات القرآنية التى تحاور أهل الأديان الأخرى قال الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[2].

أى انظروا إلى ابراهيم كيف كان يهتدى بولاية الله له إلى الحجج القيمة والخروج من الشبهات التى تعرض عليه فيظل على نور من ربه، وإلى الذى حاجه كيف كان بولاية الطاغوت له يعمى عن نور الحجة وينتقل من ظلمة من ظلمات الشبه والشكوك إلى أخرى. قالوا الاستفهام فى قوله تعالى ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ ﴾ للتعجب من هذه المحاجة وغرور صاحبها وغباوته مع الإنكار، وقوله: ﴿أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ ﴾ معناه أن الذى عمله على هذه المحاجة هو إيتاء الله تعالى الملك له. فكان منشأ إسرافه فى غروره وسبب كبريائه وإعجابه بقدرته»[3]. ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ﴾ «جواب سؤال سابق غير مذكور إذ الظاهر أن إبراهيم عليه السلام ادَّعى الرسالة فقال الملك: من ربك؟ فقال إبراهيم عليه السلام «ربى الذى يحي ويميت» إلا أن تلك المقدمة حذفت لدلالة الواقعة عليها. وجواب إبراهيم عليه السلام فى غاية الصحة؛ لأنه لا سبيل إلى معرفة الله تعالى إلا بواسطة صفاته وأفعاله التى لا يشاركه فيها أحد

(١) د. دين محمد محمد ميرا، فى علم الدين المقارن، ص٤٧

(٢) البقرة/ ٢٥٨

(٣) تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار للأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، تأليف السيد محمد رشيد رضا منشئ المنار، الجزء الثالث، الطبعة الثالثة، دار المنار بمصر، ١٣٦٧هـ ص٤٦.

من القادرين، «قال أنا أحيي وأميت» أحيي من أحكم عليه بالإعدام بالعفو عنه وأميت من شئت إماتته بالأمر بقتله فدل جوابه هذا على أنه لم يفهم قول إبراهيم عليه السلام. قال الأستاذ الإمام لم يقل «فقال أنا أحيي وأميت» لأن جوابه منقطع عن الدليل لا يتصل به بالمرة فإنه أراد أن يكون سببًا للإحياء والإماته والكلام فى الإنشاء والتكوين لا فى اتخاذ الأسباب والتوسل فى الشىء المكون. فالمراد بالذى يحيي ويميت :الذى ينشئ الحياة فى جميع العوالم الحية من نبات وحيوان وغيرها ويزيل الحياة بالموت وعبَّر بالذى الدال على المعهود المعروفة صلته دون «عن» التى فيها الإبهام، وبالمضارع الدال على التجدد والاستمرار لإفادة أن هذا شأنه دائمًا كما هو معهود معروف لمن نظر فى الأكوان نظر المفكر المستدل. ولما رأى إبراهيم أنه لم يفهم أن مراده بالذى يحي ويميت مصدر التكوين الذى يحي كل حي بإحيائه ويموت بقطع إمداده له بالحياة. «قال فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب» فهذا إيضاح لقوله الأول وإزالة لشبهة الخصم لا أنه جواب آخر كما فهم الجلال وغيره»[1] وكما يقول القاضى البيضاوى فى تفسير ذلك «أعرض إبراهيم عن الاعتراض عن معارضته الفاسدة إلى الاحتجاج بما لا يقدرفيه على نحو هذا التمويه دفعًا للمشاغبة، وهو فى الحقيقة عدول عن مثال خفى إلى مثال جلى من مقدوراته التى يَعْجزُ عن الإتيان بها غيره لا عن حجة إلى أخرى».

ويشرح هذا القول محيي الدين شيخ زاده في حاشيته على هذا التفسير فيذكر: «قول: (هو في الحقيقة عدول عن مثال إلى مثال) يعني أن ما فعله إبراهيم عليه السلام ليس انتقالا من دليل إلى دليل آخر لأن ذلك غير محمود في باب المناظرة بل الدليل واحد في الموضعين، وهو: إنّا نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها فلا بد من قادر آخر يتولّى إحداثها وهو الله سبحانه وتعالى، والحوادث التي لا يقدر الخلق على إحداثها لها أمثلة منها: الإحياء والإماتة، ومنها السحاب والرعد والبرق، ومنها حركات الأفلاك والكواكب. والمستدل وإن لم يجز له أن ينتقل من دليل إلى آخر لكن إذا ذكر مثالا لإيضاح كلامه فله أن ينتقل من ذلك المثال إلى مثال آخر، فكان ما فعله إبراهيم عليه السلام من باب ما

---

(١) حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي، ضبطه وصححه وخرَّج آياته محمد عبد القادر شاهين، الجزء الثاني، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ص٦٣٣ - ٦٣٤.

يكون الدليل فيه واحدا إلا أنه انتقل عند إيضاحه من مثال إلى مثال آخر وليس من باب الانتقال من دليل إلى دليل آخر»[1].

وذكر الأصوليون فى هذه الآية أن إبراهيم عليه السلام لما وصف ربه تعالى بما هو صفة له من الإحياء والإماته-لكنه أمر له حقيقة ومجاز-قصد إبراهيم عليه السلام إلى الحقيقة، وفزع الملك إلى المجاز وموّه على قومه، فسلم له إبراهيم تسليم الجدل، وانتقل معه من المثال، وجاءه بأمر لا مجاز فيه «فبهت الذى كفر» أى انقطعت حجته، ولم يمكنه أن يقول: أنا الآتى بها من المشرق؛ لأن ذوى الألباب يكذبونه....

وتدل هذه الآية على جواز تسمية الكافر ملكًا إذا أتاه الله الملك والعز والرفعة فى الدنيا، وتدل على إثبات المناظرة والمجادلة وإقامة الحجة...[2]

وفى القرآن والسنة من هذا كثير لمن تأوله، قال تعالى:﴿ وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾[3].﴿ قَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَـٰنَهُۥ ۖ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ۖ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَـٰنٍۭ بِهَـٰذَآ ۚ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[4] أى حجة. وقال فى قصة نوح عليه السلام: «قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا» الآيات إلى قوله تعالى: «وأنا برىء مما تجرمون»[5]. وكذلك مجادلة موسى مع فرعون، إلى غير ذلك من الآى. فهو كله تعليم من الله عزوجل السؤال والجواب والمجادلة فى الدين؛ لأنه لا يظهر الفرق بين الحق والباطل إلا بظهور حجة الحق ودحض حجة الباطل...

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٣٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان- تأليف أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء الرابع، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٦م، ص٢٩٠.

(٣) البقرة/ ١١١

(٤) يونس/ ٦٨

(٥) هود/ ٣١- ٣٥

وفى قول الله عز وجل: ﴿ هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[1] دليل على أن الاحتجاج بالعلم مباح سائغ لمن تدبّر.

قال المزنى صاحب الشافعى:ومن حق المناظرة أن يُراد بها الله عزوجل، وأن يُقبل منها ما تبين.وقالوا:لا تصح المناظرة ويظهر الحق بين المتناظرين حتى يكونا متقاربين أو متساويين فى مرتبة واحدة من الدين، والعقل، والفهم، والإنصاف، وإلا فهو مراء ومكابرة[2].

إذًا يقدم القرآن الكريم للمسلمين فى تعاملهم مع الأديان منهج المقارنة والمناظرة، ولا شك أن المسلم يجد فى هذا المنهج القرآنى وسيلة فعّالة لتقرير موقفه وتوضيح مبدئه، وتبليغ دعوته. إنه منهج يساعد على تهيئة الظروف الصالحة للمعرفة الصحيحة والتوصل إلى الحق من خلال منهج منطقى سليم فى الجدل والمناظرة.

ثالثًا: منهج الحوار:

أما المنهج الثالث المنصوص عليه فى القرآن الكريم فى التعامل مع الأديان الأخرى وبخاصة اليهود والنصارى، فهو «الحوار». والحوار هنا ليس بالمعنى اللغوى الأصيل الذى يعنى التردد فى الكلام، إنما بمفهومه الحديث، الذى يعنى مناقشة علمية هادئة.. فالإسلام دين يؤمن بالحوار ويوجه أتباعه إليه فى قوتهم وضعفهم، وانتصارهم وانكسارهم، وتنص عليه نصوص القرآن الكريم صراحة، كما فى قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾[3] إن هذه الآية الكريمة لا تدل فقط تبنى القرآن الكريم «الحوار» كمنهج من مناهج الدعوة والتعامل مع الأديان الأخرى، إنما تدل أيضًا على طبيعته التفاهمية للأديان وعلى مدى تسامحه واستعداده للتعايش معها بدون اعتداء أو استعباد[4].

---

(١) آل عمران/ ٦٦

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩٠- ٢٩١

(٣) آل عمران/ ٦٤

(٤) د. دين محمد محمد ميرا، في علم الدين المقارن، ص ٥٠.

إنها لدعوة منصفة من غير شك، دعوة لا يريد بها النبى- ﷺ -أن يتفضل عليهم هو ومن معه من المسلمين...كلمة سواء يقف أمامها الجميع على مستوى واحد.لا يعلو بعضهم على بعض، بل أكثر من ذلك ينهى الله عزوجل رسوله والمؤمنين عن سب ما يعبد المشركون وإن كان فيه مصلحة، ذلك لأنه يترتب عليه مفسدة أعظم منها وهى مقابلة المشركين بسب ما يعبده المؤمنون، وهو الله، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1].

إن الطبيعة التى خلق الله الناس بها، أن كل من عمل عملًا، فإنه يستحسنه، ويدافع عنه! فإن كان يعمل الصالحات استحسنها ودافع عنها، وإن كان على الضلال رآه حسنًا كذلك!فهذه طبيعة الإنسان....وهؤلاء يدعون من دون الله شركاء...مع علمهم وتسليمهم بأن الله هو الخالق الرازق...ولكن إذا سب المسلمون آلهتهم هؤلاء اندفعوا وعدوا عما يعتقدونه من ألوهية الله، دفاعًا عما زين لهم من عبادتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وتقاليدهم!...إنه أدب يليق بالمؤمن، المطمئن لدينه، الواثق من الحق الذى هو عليه.الهادئ القلب، الذى لا يدخل فيما لا طائل وراءه من الأمور، فإن سب آلهتهم لا يؤدى بهم إلى الهدى ولا يزيدهم إلا عنادًا. وما للمؤمنين من جدوى وراءه، وإنما قد يجرهم إلى سماع ما يكرهون، من سب المشركين لربهم الجليل العظيم[2].. وهنا أيضًا عملًا لقاعدة الحكمة فى الحوار فلا يبدأ المؤمن بتقبيح الطرف الذى يحاوره مهما تبجح، فحواره يجب أن يكون استعراضًا لأدبه، وليتعلم كيف أن نبى الله ورسوله عليه الصلاة والسلام لم يقل لقومه إنكم أنتم على ضلال، بل قدم نفسه فقال«وإنا» ثم قال«أو إياكم» هذا على الرغم من إيمان الرسول، أى رسول من أنه على حق، والإيمان المطلق بأن أتباع الأنبياء، ليسوا على ضلال[3]: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ

(١) الأنعام/ ١٠٨

(٢) سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد الثاني، ص١١٦٩

(٣) د. محمد محمد أبو ليلة، الحوار في القرآن الكريم - منهجه- آدابه- مقاصده، دار الهلال، العدد ٧٠٨، القاهرة، ٢٠٠٩، ص٦٧

﴿إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾[1]. وهذه غاية النصفة والاعتدال والأدب فى الجدال.أن يقول رسول الله -ﷺ-للمشركين: إن أحدنا لا بد أن يكون على هدى، والآخر لابد أن يكون على ضلال، ثم يدع تحديد المهتدئ منهما والضال، ليثير التدبر والتفكر فى هدوء لا تغشى عليه العزة بالإثم، والرغبة فى الجدال والمحال!فإنما هو هاد ومعلم، يبتغى هداهم وإرشادهم لا إذلالهم وإفحامهم، لمجرد الإذلال والإفحام....

إن الحوار على هذا النحو المؤدب الموحى أقرب إلى لمس قلوب المستكبرين المعاندين المتطاولين بالجاه والمقام، المستكبرين على الإذعان والاستسلام، أجدر أن يثير التدبر الهادئ والاقتناع العميق، وهو نموذج من أدب الحوار ينبغى تدبره والاقتداء به لخدمة الدعوة الإسلامية وصياغة علاقة الإسلام مع الأديان الأخرى فى ظل توجيهات القرآن الكريم وتعليمات السنة النبوية الشريفة[2].

رابعًا: المنهج التاريخى:

جدير بالذكر أن نحدد بداية العلاقة بين «مقارنة الأديان»و«تاريخ الأديان»، فهناك نظريتان شائعتان تحددان هذه العلاقة:

الأولى: النظرية التكميلية، وهى النظرية الأقدم، ومن ثم فهى أكثر شيوعًا، وتنص على أن مقارنة الأديان ليست سوى جزءًا مكملًا لتاريخ الأديان، وذلك لأن ما ينشغل به علم مقارنة الأديان بالبحث هى فى غالبها تقوم على «تاريخ الأديان» ومن هنا فإن علم مقارنة الأديان ما كان ليظهر فى الوجود لولا تاريخ علم الأديان، الذى يطمع علم مقارنة الأديان إلى الانفصال عنه.

الثانية: نظرية المساواة: ويرى أصحاب هذه النظرية أن «مقارنة الأديان» تقوم على قدم المساواة مع مثيلتها «تاريخ الأديان»؛ فإن عمل «مقارنة» ليس الشغل الشاغل للمؤرخ الذى يبحث ويدرس تاريخ الأديان، وإنما هو أمر عارض فى دراساته التاريخية

---

(١) سبأ/ ٢٤

(٢) سيد قطب، فى ظلال القرآن، المجلد الخامس، ص٢٩٠٥

للأديان، ولكنه فى المقابل هو البحث الرئيس والدراسة المتعمقة لمن يدرس «مقارنة الأديان»[1].

إذ يشير المنهج التكاملى بين «مقارنة الأديان» و«تاريخ الأديان» إلى أن المنهج التاريخى فى مقارنة الأديان لا ينحصر اهتمامه بدراسة المعلومات التاريخية فقط حول الأديان وهو يطلق عليه «formal philosophy of history» أى - «تاريخ الفلسفة الشكلى» -إنما يتجاوز ذلك إلى الاهتمام بالعوامل التى أثرت فى الأديان من داخل التاريخ نفسه، وهو ما يعرف اليوم باسم «material philosophy of history» أى - «تاريخ الفلسفة المادى»-وعلى هذا فإن أعمال المؤرخين عادة تقوم على البحوث الأثرية واللغوية وعلى دراسة الوثائق المكتوبة والآثار الموجودة.

إن القرآن يوجه الأنظار بطرق مختلفة- وإن كانت غير مباشرة- إلى اصطناع «المنهج التاريخى» بشكل متكامل، يكاد يقترب منه التعريف العلمى الحديث، ففى قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[2] تحديدًا لعنصر جوهرى من عناصر منهج الدعوة وهو «البصيرة»، و«البصيرة» على ما ذكره الراغب الأصفهانى «المعرفة والتحقق»، وهى إذا فهمت على عمومها-وهو الأصل فى فهم الألفاظ القرآنية-وكما لا تدل فقط على المعرفة والتحقق مما يدعو إليه، إنما تدل مع ذلك-وإن كانت الدلالة هنا غير مباشرة-على معرفة ما يتنافى مع مايدعو إليه والتحقق منه أيضًا، ولذلك اقتضى السياق القرآنى الحكيم أن يأتى بعدها قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰٓ ۗ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۗ وَلَدَارُ ٱلْءَاخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾[3]، وقوله تعالى فى سورة آل عمران ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾[4] إن السير فى الأرض

(1) Bruce Chilton, Jacob: Jewish and Christian Doctrines. Pp 67-.

(٢) يوسف/ ١٠٨

(٣) يوسف/ ١٠٩

(٤) آل عمران/ ١٣٧

والنظر فيما حدث للأمم الماضية هو التتبع التاريخي بكل أبعاده، فالقرآن الكريم يربط ماضي البشرية بحاضرها، وحاضرها بماضيها، فيشير من خلال ذلك كله إلى مستقبلها، وهؤلاء العرب الذين وجه إليهم القول أول مرة لم تكن حياتهم، ولم تكن معارفهم، ولم تكن تجاربهم-قبل الإسلام-لتسمح لهم بمثل هذه النظرة الشاملة، لولا هذا الإسلام- وكتابه القرآن-الذى أنشأهم به الله نشأة أخرى، وخلق به منهم أمة تقود الدنيا....[1]

وربما تكون الآية الكريمة فى سورة الحج ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾[2] أبلغ فى الدلالة على هذا..وكما هو واضح من الآية الكريمة أن «السير فى الأرض » كمصطلح قرآنى -يمكن أن يدخل فيه كل ما يندرج تحت المنهج التاريخى الحديث-مقصود به تنمية المعرفة وتطويرها. ولعل من إحدى وسائلها المذكورة فى القرآن الكريم الاحتكاك بالثقافات المختلفة، وأجناس البشر المتنوعة كما يبدو ذلك من قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[3].

يتضح إذًا أن الاتجاه العام الذى يتبناه القرآن الكريم تجاه الأديان، اتجاه علمى نقدى، وأن هذا الاتجاه طبق من خلال منهج المجادلة بالأحسن، التى تعنى المناقشة الموضوعية الهادئة بغية التوصل إلى الحق أو توضيحه أو الدلالة عليه، وأن هذه المجادلة يمكن أن تتخذ وسائل مختلفة، وهى فى حد ذاتها مناهج مثل المقارنة والحوار والمنهج التاريخى، وإن كان معين القرآن الكريم لا ينضب بشأن هذه الوسائل والمناهج[4].

---

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد الأول، ص٤٧٩

(٢) الحج/ ٤٦

(٣) الحجرات/ ١٣

(٤) د. دين محمد محمد ميرا، في علم الدين المقارن.. ص٥٤-٥٥.

الفصل الأول

القصاص عند شعوب الشرق الأدنى القديم

إن تفسير الخط المسماري على يد الألماني «جروتفيند» قد استثار اهتمام الباحثين والعلماء باستعادة تاريخ الشرق الأدنى القديم، من أجل الوقوف على درجات التطور المتباينة في بلاد ما بين النهرين على وجه الخصوص، لما شهدته من حضارات راقية تعاقبت على مر السنين، ومن جهة أخرى أدى تفسير الكتابة الهيروغليفية إلى تفهم التطور الحضاري لمصر القديمة؛ حيث «سمح انعزال وادى النيل الأدنى إلى انطلاق التقدم الحضاري بلا حدود، ذلك التقدم الذي لم تعقه بأي حال الهجرات إلى وادي النيل، خلال أكثر من ثلاثة آلاف سنة»[1].

---

(١) ١ ـ الكتابة المسمارية هي نوع من الكتابة تنقش فوق ألواح الطين والحجر والشمع والمعادن وغيرها كانت متداولة لدي الشعوب القديمة بجنوب غربي آسيا . أول هذه المخطوطات اللوحية ترجع لسنة ٣٠٠٠ ق.م. وهذه الكتابة تسبق ظهورالأبجدية منذ ١٥٠٠ سنة. وظلت هذه الكتابة سائدة حتي القرن الأول الميلادي.وهذه الكتابات ظهرت أولا جنوب وادي الرافدين لدى السومريين للتعبير بها عن اللغة السومارية و كانت ملائمة لكتابة اللغة الأكادية التي يتكلمها البابليون و الآشوريون.وتم اختراع الكتابة التصويرية في بلاد ما بين النهرين قبل العام ٣٠٠٠ق.م. حيث كانت تدون بالنقش على ألواح من الطين او المعادن أو الشمع و غيرها من المواد. وتطورت الكتابة من استعمال الصور إلى استعمال الأنماط المنحوتة بالمسامير والتي تعرف بالكتابة المسمارية وأول كتابة تم التعرف عليها هي الكتابة السومرية والتي لا تمت بصلة إلى أي لغة معاصرة. وبحلول عام ٢٤٠٠ قبل الميلاد تم اعتماد الخط المسماري لكتابة اللغة الأكدية، كما استعمل نفس الخط في كتابة اللغة الآشورية واللغة البابلية، وهي كلها لغات سامية مثل اللغتين العبرية و العربية، وتواصل استعمال الخط المسماري للكتابة في لغات البلاد المجاورة لبلاد ما بين النهرين مثل لغة الحطيين(الحيثيين) واللغة الفارسية القديمة، وكانت تستعمل إلى نهاية القرن الأول الميلادي وتم فك رموز الخط المسماري في القرن التاسع عشر، وبذلك تسنى للعلماء قراءة النصوص الإدارية والرياضية والتاريخية والفلكية والمدرسية والطلاسم والملاحم والرسائل والقواميس المسمارية. ويوجد قرابة ١٣٠٠٠٠ لوح ـ

ومن هذا المنطلق تحاول الدراسة توسيع آفاق البحث للوقوف على تطور شريعة القصاص عند حضارات الشرق الأدنى القديم وفي مصر القديمة، وذلك من أجل الإلمام بأطراف الدراسة وعرضها عرضًا متصلًا منطقيًا معقولاً.

أولا: حضارة أرض الرافدين(1):

كانت النظرة القانونية لأهل الرافدين علامة ثابتة مميزة لمنحاهم في التفكير، تركت

= طيني من بلاد الرافدين في المتحف البريطاني. وكانت الكتابة المسمارية لها قواعدها في سنة ٣٠٠٠ ق.م.إبان العصر السومري حيث انتشر استعمالها. فدون السومريون بها السجلات الرسمية وأعمال وتاريخ الملوك والأمراء والشئون الحياتية العامة كالمعاملات التجارية والأحوال الشخصية والمراسلات والآداب والأساطير والنصوص المسمارية القديمة والشئون الدينية والعبادات. وأيام حكم الملك حورابي (١٦٨٦- ١٧٢٨ق.م.) وضع شريعة واحدة تسري أحكامها في جميع أنحاء مملكة بابل. وهذه الشريعة عرفت بقانون حورابي أو مسلة حامورابي الذي كان يضم القانون المدني والأحوال الشخصية وقانون العقوبات.وفي عصره دونت العلوم. فانتقلت الحضارة من بلاد الرافدين في العصر البابلي القديم إلى جميع أنحاء المشرق وإلى أطراف العالم القديم، وكان الملك آشوربانيبال(٦٢٦-٦٦٨) من أكثر ملوك العهد الآشوري ثقافة. فجمع الكتب من أنحاء البلاد وخزنها في دار كتب قومية خاصة شيّدها في عاصمته نينوى بالعراق و جمع فيها كل الألواح الطينية التي دونت فوقها كل العلوم و المعارف و الحضارة العراقية القديمة وكان البابليون والسومريون والآشوريون بالعراق يصنعون من عجينة الصلصال(مسحوق الكاولين) ألواحهم الطينية الشهيرة التي كانوا يكتبون عليها بآلة مدببة من البوص بلغتهم السومرية. فيخدشون بها اللوح وهو لين. بعدها تحرق هذه الألواح لتتصلب

٢ - جيمس هنرى بريستد: تطور الفكر والدين فى مصر القديمة.ترجمة زكى سوس.دار الكرنك. القاهرة.د.ت.ص٢٩

(١) أرض الرافدين: هى بلاد مابين (دجلة والفرات) والواقع أن إطلاق اسم «مابين النهرين»(ميزوفوتوميا) على مراكز الحضارة البابلية والآشورية فيه تجن على الواقع. ذلك لأن القواعد الرسمية للدولتين لم تكن بين النهرين «فبابل» كانت الجانب الأكبر منها على غرب الفرات، كما أن نينوى كانت تقع على الشاطئ الشرقى لدجلة، ولا شك أن البابليين والآشوريين هم ورثة السومريين فى منطقة مابين النهرين، وهو نتاج الاندماج بين العنصرين اندماجا كاملا جعل معظم علماء الحضارة السامية القديمة يتحدثون عن حضارة مابين النهرين-بديلا عن عزل حضارات هذه المنطقة وتقسيمها إلى سومرى وبابلى وآشورى.

انظر د/ أحمد سوسة :حضارة وادى الرافدين بين الساميين والسومريين.بغداد. دار التحرير للطباعة.ص ٩- ١٠.

أما « برستد » فيطلق على هذه المنطقة اسم «الهلال الخصيب» لأنه يكون شكلاً نصف دائرى على وجه التقريب يرتكز حرفه الغربى فى جنوب شرق البحر الأبيض المتوسطاً ووسطه فوق شبه الجزيرة العربيةً ويرتكز حرفه الآخر عند الخليج الفارسى (العربي)، وخلف هذا الهلال تقوم الجبال المرتفعة، وعلى ذلك تكون فلسطين عند نهاية الجزء الغربى منه، وبلاد بابل فى الجزء الشرقى، بينما تكون بلاد آشور جزءًا كبيرًا من وسطه.

انظرج.هـ برستد: تاريخ الحضارات الشرقية القديمة. من كتاب انتصار الحضارة..ترجمة د/ أحمد فخرى. دار الكتب المصرية.القاهرة ١٩٥٧.ص٩٥.

طابعها على صور حياتهم الاجتماعية، فثمة ميل طبيعي إلى التمييز والتقنين يكمن وراء النظام التشريعي الضخم، الذي نهضت به الحضارتان البابلية والآشورية، والذي كان بدوره إحدى الوسائل الأساسية، التي امتدت بها الحضارة إلى البلاد المجاورة[1].

من الملاحظ في هذا المجال خاصة، ذلك الامتزاج بين العناصر السومرية والسامية الذي يميز حضارة الرافدين عامة أبلغ تمييز، لكن من الصعب أيضًا فصل العناصر التي خلفها السومريون عن العناصر السامية الأصل[2]؛ ولذا فإن الجانب الذي ستتناوله الدراسة في حضارة أرض الرافدين هو الجانب التشريعي والقانوني لما له من تأثير بعيد المدى في جميع المناطق المحيطة بها، حيث أصبحت أرض الرافدين مركزًا حضاريًا انتشرت فيه الأفكار والقيم والتشريعات، وأن جانبًا كبيرًا من تشريعات الشعوب السامية الأخرى وعاداتها لصدًى مباشر لصوت أرض الرافدين.

أ-تشريع أورنمو

يعتبر تشريع «أورنمو» من أقدم التشريعات المكتوبة والمعروفة في تاريخ العراق، بعد تنظيمات وإصلاحات «أوروكاجينا»[3]، وهو التشريع الذي أصدره الملك السومري

---

(١) سبتينو موسكاتي: الحضارات السامية القديمة.ترجمة د/ السيد يعقوب بكر. دار الرقى. بيروت أ د.ت ص٩٥

(٢) المرجع السابق. ص٩٥
عاش فى بلاد الرافدين شعبان مختلفان لغويًا وعرقيًا أحدهما فى الجنوب ويعرف بالسومريين، والآخر فى الشمال ويعرف بالأكديين أ وقد نجح العنصر السومرى -الذى يرجع وجوده فى أرض الرافدين إلى الألف الرابع أو الخامس قبل الميلاد على أكثر تقدير- من تأسيس نظام سياسى قبل أن يستطيع الأكديون العرب ذلك أ وإذا كان المصريون فى أواخر الألف الرابع قبل الميلاد قد نجحوا بسبب الطبيعة والاستقرار فى تأسيس دولة موحدة يحكمها ملك واحد وتسودها حضارة واحدة أ فالوضع يختلف فى بلاد الرافدين، إذ ظهرت فيها دويلات متعددة لكل منها ملوكها وآلهتها، وعرف ذلك العصر باسم عصر السلالات أو عصر الدويلات أو ماقبل العصر السرجونى أو عصر دويلات المدن أ وتعتبر التسمية الأخيرة أفضل المسميات.
انظر :د/ أحمد محمود هويدى.معالم تاريخ الشعوب العربية القديمة. دار الثقافة العربية . د. ت.ص٤٠- ٤١

(٣) أوروكاجينا: وهو من أشهر حكام سلالة «أور ناشة»، فقد حكم ثمانى سنوات تقريبًا. وكان فى بداية حكمه مجرد «إنسى» أى نائب أو وكيل الآلهة، وكان «أوروكاجينا» مصلحا ومشيدًا مستنيرًا، قام بعدد من الإصلاحات أهمها إصدار المراسيم التى تحرم استغلال الأغنياء للفقراء، واستغلال الكهنة للناس، كما=

المسمى «أورنمو»، ذلك الحاكم الذي أسس السلالة الشهيرة المعروفة باسم سلالة «أور»[1] الثالثة، والذي بدأ حكمه فى حدود عام (٢٠٥٠ق.م) على أقل تقدير، وبموجب التقديرات الزمنية المخصصة لتسلسل أدوار التاريخ القديم، أى بنحو ثلاثمائة عام قبل الملك البابلى حمورابى[2]

وقد عثر على جزء من صورة متأخرة لتشريعه نسخت على وجهى لوحة طينية(٢٠× ١٠سم) فى مدينة «نغر» بعد وفاة مشرعها بنحو ثلاثة قرون، وقد بدأها كاتبها باختيار المعبودين «آن وانليل» المعبود «تتار» إله القمر ملكا على مدينة «أور» ثم اختيار هذا الأخير«أورنمو» نائبا له أو ممثلًا له يقوم مقامه على الأرض، وتضمنت العبارات القليلة الباقية من التشريع سعى صاحبه إلى توحيد الأوزان والمكاييل، ورغبته فى تخليص المواطنين ممن يستغلون ماشيتهم وأغنامهم ودوابهم، وإلى أن يمنع وقوع اليتيم فريسة

=حرم على كبار الموظفين والكهنة اقتسام ما يقربه الناس قربانًا للآلهة سواء أكان أموالاً أم ماشية، وقام أيضًا برعاية المعابد وتشييدها كما شق القنوات وبنى خزانًا مائيًا يسع(١٨٢٠)جوناً وقام بالإصلاح قناة جرسو كما وضع حدًا للمفاسد التى كانت متفشية قبل عصره فقام بخفض الضرائب الباهظة التى كان يفرضها مفتشوا المحاكم على الدفائن والزواج كما أبطل نفوذ الموظفين الذين استغلوا نفوذهم حيث كانت مقاطعات الإنس تحرث بواسطة حمير وثيران تعود ملكيتها إلى المعابد فقضى بهذه الإصلاحات على الفساد الذى عانى منه الفقراء آلامًا كثيرة. وتناولت إصلاحات «أورو كاجينا» أيضًا معالجة الجرائم وتنظيم العقوبات الخاصة بها وتناولت إصلاحاته كذلك الأحوال الشخصية مثل تحريم زواج المرأة برجلين فى وقت واحد.

انظر: د/ أحمد محمود هويدى : الشعوب العربية القديمة.مرجع سابق.ص٤٣-٤٤

وكان مما يتباهى به الملك أنه وهب شعبه الحرية وما من شك فى الألواح التى سجلت فيه مراسيمه التي تكشف عن أقدم القوانين المعروفة فى التاريخ وأقلها ألفاظا وأكثرها عدلاً.

انظر:ول ديورانت: قصة الحضارة.ج٢ من المجلد الأول. الشرق الأدنى. ترجمة محمد بدران. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة.د.ت ص١٧

(١) «أور» ويطلق عليها فى العهد القديم אור כשדים وهى مسقط رأس إبراهيم عليه السلام(راجع التكوين ١١/ ٢٨و٣١؛١٥/ ٧؛ نحميا٩/ ٧).ومكان أور اليوم خرائب تدعى «المغير» فى منتصف المسافة بين بغداد والخليج العربى .وقد احتل المدينة السومريون والبابليون والكلدانيون على التوالى.وقد أثبتت الكشوف الحديثة أن المدينة وجدت مايقرب من ألف عام قبل عصر إبراهيم عليه السلام، وكانت فى ذلك الزمن السحيق مركزًا لمدينة راقية.

انظر: قاموس الكتاب المقدس .مكتبة .بيروت.ط٦ ١٩٨١ .ص١٢٨

(٢) صمويل كريمر: من ألواح سومر، ترجمة طه باقر، مراجعة وتقديم د/ أحمد فخرى مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجى بالقاهرة.د.ت.ص١١٧

للثرى،ووقوع الأرملة ضحية للقوى، وألا يكون مالك (الشيكل) ضحية صاحب المن -وتساوى (المنا) ستين (شيكلا)-وأجاز التشريع إظهار البينة عن طريق الامتحان بإلقاء المتهم فى النهر[١]. كما أمر التشريع بضرورة تسليم العبد الآبق إلى سيده...كما استن قانون «أور نمو»دفع الديات على الجروح(التى لاتفضى إلى الوفاة)، فجعل دية جرح القدم عشرة شواكل من الفضة، ودية كسر العظام (منا) من الفضة ودية قطع الأنف ثلثى(منا)من الفضة، وأشار إلى الأداة التى تستخدم للاعتداء فى كل حالة مما يعنى أنه أراد بذلك الاعتداء المتعمد[٢]

---

(١) إشارة إلى احتكام القضاة إلى الآلهة فى كثير من الحالات وخاصة فى المسائل الجنائية، فعلى سبيل المثال إذا اتهم رجل بممارسة السحر أو اتهمت امرأة بالزنا، يطلب إلى المتهم أن يلقى بنفسه فى نهر الفرات، فإن نجا من الغرق اعتبر بريئا واستولى على أملاك من اتهمه، أما إن غرق اعتبر مذنبا وآلت أملاكه إلى من اتهمه، وهذا مثال واضح على أن محاكمة المتهمين كانت فى الأيام الأولى توكل إلى الآلهة، وكان القضاة الأولون من، الكهنة وظلت الهياكل مقر معظم المحاكم.

انظر أول ديورانت:قصة الحضارة .ج٢زص٢٠٨

ب- وول.ديلابورت:بلاد مابين النهرين. تعريب محرم كمال وعبد المنعم أبو بكر . القاهرة د.ت.ص١١٠

ويطلق علماء الأنثروبولوجيا على هذه الممارسات الطقوسية اسم «الأورديال» أى «الاختبار أو التحكيم الإلهى» حيث تمتزج هذه الطقوس بكثير من التطورات الغيبية والعناصر الفائقة للطبيعة، والواقع أن معظم الأساليب والوسائل التى تدخل تحت الأورديال تنطوى على بعض عناصر الإيلام والأذى للشخص الجانى أو المجرم مع عدم تعرض الشخص البرىء بطريقة غيبية أو إعجازية-لذلك الأذى.

ويحتمل اعتبار الأورديال طريقة للتأكد من براءة أو إدانة المتهم حين يعز الوصول إلى أدلة وشواهد ملموسة، كما أنها تحمل بين ثناياها العقوبة الملائمة التى تحدث آليا بشكل تلقائى وبدون تدخل ملموس من الخارج. كما يقابل الاختبار النهرى عند البابليين شرب ماء الورم عند العبرانيين(راجع سفر العدد٥/ ١١-٣٠) لإثبات التهمة الموجهة إلى الزوجة بجريمة الزنا أو نفيها.

انظر: د/ أحمد أبو زيد : العقوبة فى القانون البدائى .مجلة معهد البحوث والدراسات العربية د.ت.ص٤٠

ويبدو أن هذه الممارسات هى فى عمومها ممارسات بدائية لاتتفق مع مستوى التقدم الحضارى على العهد البابلى القديم، فهى على الأغلب من بقايا التقاليد المتوارثة للمجتمع العراقى منذ فجر التاريخ، لذا فهى قليلة الذكر فى القوانين.

انظر: رضا جواد الهاشمى :نظام العائلة فى العهد البابلى القديم.مكتبة الأندلس.بغداد ١٩٧١.ص٨٧-٨٨.

(٢) د/ عبد العزيز صالح: الشرق الأدنى القديم.ج١.مصر والعراق.الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية. القاهرة ١٩٦٧.ص ٤٣٢

وفيها يلى القوانين التى تناولت عقوبة الديات:

«إذا رجل ضرب رجلا...بآلة...قطع القدم، فعليه أن يؤدى(عشرة)»شواكل» من الفضة».

«إذا كسر رجل عظام رجل آخر بالسلاح فسوف يؤدى (منا) واحداً من الفضة».

«إذا جدع رجل أنف رجل بآلة....فسوف يؤدى ثلثى المن من الفضة».[1]

ب-تشريع إشنونا:

يعتبر هذا التشريع هو الثانى من نوعه بعد المحاولة التى قام بها «أورنمو»ملك «أور»، أو الثالث بعد المحاولة الإدارية التى قام بها «أوروكاجينا»، فبعد سقوط أور بفترة طويلة انتعشت دويلات المدن العراقية شيئاً فشيئاً من جديد، وكان من أنشطها دويلة مدينة «إشنونا» التى تقع بين نهري دجلة وديالى وجبال زاجروس، وهذا الموقع المتوسط لإشنونا ومجاورتها لبلاد عيلام وآشور وبلاد أكد جعلها ملتقى تأثيرات ثقافية متنوعة، وتعد إشنونا أول دولة مدينة تنفصل عن أور فى السنة الثانية من حكم «أبى سين»، وكان الانتقال إلى الاستقلال سريعاً، فاستبدلت إشنونا التقويم السومرى الخاص بسلالة أور وأسماء الشهور والحوادث المتخذة للتأريخ، بتقويم خاص بها ، كما استبدلت اللغة السومرية باللغة الأكدية فى المدونات الرسمية، كما بدأ الاهتمام بالآلهة المحلية، خاصة الإله «تشباك»،فتلقب ملوكها باسمه، فصار اللقب خادم «تشباك»، أى خادم الإله تشباك، مألوفًا بديلا عن اللقب خادم ملك أور.[2]

لا تعود شهرة إشنونا إلى أنها أول دولة مدينة تنفصل عن أور، أو توسطها الجغرافى وتوسعاتها الخارجية بهدف السيطرة على طرق التجارة، التى تصل إلى الشمال والشرق بعاصمتهم، بل تعود إلى مجموعة القوانين والتشريعات التى تحمل اسم المملكة، وتعرف باسم تشريعات إشنونا، وقد اكتشفت تشريع إشنونا مديرية الآثار العراقية أثناء حفرياتها (١٩٤٥-١٩٤٩م)فى تل الحرمل فى منطقة بغداد الجديدة، وينسب بعض العلماء هذا

---

(١) صمويل كريمر.من ألواح سومر ص١٢١

(٢) د/ أحمد حمود هويدى. معالم تاريخ الشعوب العربية القديمة .ص٧٥-٧٦

القانون إلى «بلالاما» خامس ملوك إشنونا، بينما يعتقد آخرون أنه من المتعذر تعيين اسم المشرع بسبب تلف فى النص فى موضع اسم الملك[1]

يعتبر تشريع إشنونا أول تشريع يكتب باللغة الأكدية،ويعد ثانى قانون بعد قانون «أور نمو». المدون باللغة الأكدية.لم يصل إشنونا كاملا، ولم يصل من مواده المكتشفة سوى سبعين مادة قانونية،كما لم يعثر على النص الأصلى، وكل ما تم العثور عليه عبارة عن نسخ استنسخت لأغراض تعليمية؛ لذلك فهى عرضة للأخطاء اللغوية وعدم الدقة فى تبويب موادها[2].

اهتمت مجموعة من تشريع إشنونا بتحديد العقوبات على جرائم عصرها،وعلى الأضرار التى تلحق بالغير، ولكنها أقرت مبدأ الدية على الجروح التى لا تؤدى إلى الوفاة، شأنها فى ذلك شأن تشريع «أور»فقضت على من جدع أنف شخص أو اقتلع عينه بأن يدفع ديّة قدرها (منا) فقط، وقضت على من كسر سنا لآخر أو كسر يده أو شوّه وجهه بأن يدفع نصف (منا) من الفضة، وقضت على من شوّه وجه آخر بأن يدفع له عشرة (شواقل) من الفضة، وألقت مسئولية ما يأتيه العبد أو الفحل أوالكلب على كاهل صاحبه[3].....حيث كانت المكاسب التى أحرزتها تشريعات إشنونا قاصرة على الأحرار ولو كانوا فقراء دون العبيد الذين أهدرت حقوقهم لأنهم كانوا يمثلون جانبا رئيسا فى الممتلكات، فقد كان العبد لا يملك شيئا وإنما هو وما يملك ملك سيده[4].

ومن أبرز ما يميز تشريع إشنونا أنه فى القضايا التى يكون فيها مبلغ الدية المطاوب يتراوح بين ثلث(منا)، يدعى المتهم إلى المحكمة، أما الجناية فتعرض على الملك، ولغة هذا القانون ممتازة، ولكن مواده غير مرتبة، مما يدعو إلى الظن حاليًا أن هذا القانون ماهو إلا نماذج من اللغة القانونية المستعملة فى مدارس الكتاب، وفى هذه الحالة لا تمثل هذه إلا جزءًا من قانون إشنونا[5].

---

(١) على سبيل المثال نسب «goetze جوتزة» هذا التشريع إلى الملك «بلالاما» الذى حكم قرابة ١٩٥٠ق.م، ثم عدل عن ذلك واكتفى بنسبة التشريع إلى مدينته.

(٢) انظر د/ عبد العزيز صالح.الشرق الأدنى القديم.ص٤٥٠

(٣) المرجع السابق .ص.٤٥٠

(٤) د/ أحمد هويدى. معالم تاريخ الشعوب العربية القديمة ص٧٨

(٥) د/ محمد عبد القادر محمد:الساميون فى العصور القديمة. دار النهضة العربية القاهرة١٩٦٨.ص١٠٣

لقد تناولت تشريعات «إشنونا» أغلب مشكلات الحياة فى عصرها، وأدى العثور على ألواحها الباقية فى «تل حرمل» إلى تعديل الفكرة القديمة الشائعة، التى اعتبرت تشريعات حمورابى البابلى هى أقدم تشريعات مكتوبة فى بلاد الرافدين أو فى الوجود[1].

ترجع أهمية هذا التشريع إلى أنه جمع بين القصاص والدية، مما أدى إلى إظهار النمو الاجتماعى والروحى للإنسانية فى بلاد الرافدين، حيث توضح إن قانون «العين بالعين والسن بالسن» المعمول به فى شريعة حمورابى ثم بعد ذلك فى شريعة التوراة، قد سبقه قانون أكثر إنسانية عوض بموجبه دفع الديّة بالمال بديلا عن عقوبة القصاص[2].

ومن ناحية أخرى يشير هذا التشريع إلى أن أهمية قانون حمورابى ترجع إلى أنه جمع ما كان متوارثًا من قبل وقننه، أكثر مما ترجع إلى أصالة محتوياته[3].

ج-تشريع أيسن:

تعتبر أيسن ولارسا أهم الدويلات العربية قبل ظهور سلطان بابل .تأسست مملكتا أيسن ولارسا فى جنوب بلاد الرافدين فى فترة تاريخية متقاربة زمنيا، فأسس «نيلانم» لارسا (٢٠٢٥ ق.م) وأسس «أشبى إيرا» (٢٠١٧ ق.م) سلالة أيسن، حكم من ملوك أيسن خمسة عشر ملكا لمدة قرنين تقريبًا[4].

ويبدو أن خروج إشنونا بتشريعها قد شجع مدنًا عراقية أخرى على أن تسلك سبيلها فى تجميع تقاليد عرفها وتنظيمها وتقنينها وتسجيلها، فخرجت مدينة «أيسن» كبرى عواصم الأموريين[5] بتشريع مكتوب فى عهد «لبت عشتار» فى منتصف القرن التاسع

(١) -د/ عبد العزيز صالح.الشرق الأدنى القديم.ص٤٥١
(٢) صمويل كريمر: من ألواح سومر ص١٢٠
(٣) سبتينو موسكاتى:الحضارات السامية القديمةص٩٦
(٤) د/ أحمد محمود هويدى:معالم تاريخ الشعوب العربية القديمة.ص٧٠
(٥) تأثر ملوك سلالة أيسن بوجه عام بالثقافة السومرية على الرغم من أنهم كانوا من أصل أمورى، فاستعملوا اللغة السومرية فى تدوين مكاتباتهم الرسمية، واستنسخوا النصوص الأدبية السومرية، واستخدموا ألقاب الملوك السومرية والأكديين مثل لقب «ملك سومر وأكثر» ولقب ملك «أور» كما أنهم قلدوا ملوك سلالة أور السابقة فى إضافة علامة الألوهية (النجمة) إلى أسمائهم، وذلك لإضفاء مسحة من القدسية على= أنفسهم.

عشر ق.م،أى بعد تشريع إشنونا بنحو نصف قرن[١]، وقبل تشريع حورابى بنحو قرن ونصف قرن[٢].

يعد «لبت عشتار»الذى ادعى أنه ابن الإله «انليل» آخر الملوك الذين ينحدرون مباشرة من أسرة «أشبى ايرا»،وعلى الرغم من أن «لبت عشتار»قام بتشديد عدة منشآت فى أور، لكن شهرته تعود لكونه مشرعًا، فهو صاحب القانون الذى يحمل اسمه، وقال إنه استوحى شريعته من «أوتو» رب الشمس، ومن «انليل»، وذلك من أجل التأكيد على قداسة تشريعاته[٣].

جدير بالذكر أن تشريع «لبت عشتار» كما تسمى الآن، لم تأت منقوشة فى مسلة(مثل شريعة حورابى) إنما فى لوح طين مجفف بالشمس، وهى مدونة بالخط المسمارى، ولكن باللغة السومرية، وهى ليست من اللغات السامية[٤]...وقد حوت قوانينه موادًّا خاصة بسوء استعمال الأدوات، والحيوانات المؤجرة، وإعمار الأراضى البور، والسرقة، والعبيد، والتهرب من دفع الضرائب للدولة، والزواج والإرث، والاتهام الباطل[٥].. وحددت التشريعات تعويضات أصحاب حيوانات الإيجار عن الأضرار التى تعيب حيواناتهم،فمن استأجر ثورًا وقطع أنفه(من حيث يوضع المقود)دفع ثلث ثمنه، فإذا فقأ عينه دفع نصف ثمنه، وإذا كسر قرنه أو قطع ذيله دفع ربع ثمنه[٦].

يحتمل من بعض الوثائق القضائية أن المحاكم كانت تأخذ بما يشبه نظام المحلفين، فقد تحدثت إحدى هذه الوثائق عن ثلاثة رجال:حلاق وبستانى وشخص ثالث لم تذكر مهنته، قتلوا أحد موظفى المعابد، وبلغ من فجورهم أن أخبروا زوجة القتيل

=انظر :د/ فاضل عبد الواحد على:السومريون الأكديون. من كتاب العراق فى التاريخ.بغداد ١٩٨٣، ص٨٧-٨٨

(١) د/ عبد العزيز صالح:الشرق الأدنى القديم.ج١.ص٤٥٢

(٢) صمويل كريمر: من ألواح سومر.ص١١٥

(٣) د/ أحمد محمود هويدى:معالم تاريخ الشعوب العربية القديمة.ص٧١-٧٢

(٤) صمويل كريمر.من ألواح سومر.ص١١٥

(٥) د/ فاضل عبد الواحد على:السومريون والأكديون ص٨٤

(٦) د/ عبد العزيز صالح:الشرق الأدنى القديم.ج١ ص٤٥٢

بجريمتهم، ولكنها لسبب ما لم تبلغ الأمر للسلطات المسئولة، ولكن خبر الجريمة ترامى إلى أسماع الملك أورنينيورتا ملك أيسن فأحال القضية إلى مجمع المواطنين فى مدينة (نغر)، وفى المحكمة طالب تسعة بإعدام القتلة والمرأة أيضًا، وكان منهم صياد طيور وخادم وحاجب وبستانى...ولكن وقف اثنان آخران، موظف بمعبد وبستانى، وتساءلا عن جريمة المرأة، وقالا إنها لم تشترك فى القتل، وبررا سكوتها بأن زوجها لم يكن يقوم بإعالتها، فأخذت المحكمة بهذا الرأى واكتفت بإعدام القتلة ...وهكذا لم يكن من بأس فى الاستنارة برأى العقلاء من العامة فى شئون القضاء، وكلا المبدأين مقبول[1].

تشريعات حمورابى:

خلف حمورابى (سين مبلط) على عرش بابل، ويعد أشهر ملوك سلالة بابل الأولى[2]وسادس ملوكها، ويقرأ اسمه فى اللغة البابلية-كما يرى أنجناد-خمريخ، أى خم+ريخ، والجزء الأول هو الإله عم الذى يوجد فى النقوش العربية الجنوبية، أما الجزء الثانى فلعله يقابل فى العربية مادة رفع، وعلى ذلك يكون معنى الاسم عم رفيع، وإذا اعتبر أن رفع تعنى السعة والخصب،فإن عم تعنى الإله عم إله الوفرة والخصب، وبناءً على ذلك يكون معنى خمريخ(حمورابى)ملك السعة والوفرة والخصب، حيث إن أعمال هذا الملك الدينية والسياسية والتشريعية تدل على هذا المعنى، فقد جمع حمورابى صفات جعلت منه سياسيًا ممتازًا ومشرعا مصلحًا وقائدًا استطاع توحيد البلاد ومد حدودها إلى شمال بلاد الرافدين وشمالها الغربى محاولاً استعادة مجد العرب الأكديين[3].

---

(١) المرجع السابق.ص٤٥٢.وأيضًا:صمويل كريمر:من ألواح سومر.ص١٢٣-١٢٦

(٢) أسسها فى بابل الشيخ الأمورى «سومر آيم»فى عام ١٨٩٤ق.م، والذى أخبر أنه شيد سورًا لبابل(ربما كان ترميما لسورها وإحكاما لتحصينها) وعمّد المعابد، وخلفه فى الحكم «سومر-لايلو»وقد كرس سنى حكمه لتقوية مملكته، وصد هجمات منافسيه، وهو يعتبر المؤسس الحقيقى لهذه الدولة البابلية، وظل اسمه مخلدًا من قبل خلفائه.

انظر د/ فاضل عبد الواحد على.السومريون والأكديون.ص٨٨

(٣) د/ أحمد محمود هويدى.معالم تاريخ الشعوب العربية القديمة.ص٨٠-٨١

وطال عهده ثلاثة وأربعين عامًا قدرله فيها أن ينهض ببابل من دويلة صغيرة إلى عاصمة دولة كبيرة ذات إمكانات متعددة، وأملاك واسعة وشهرة كبيرة، ويدأ تشريعاته التى خلدت اسمه فى التاريخ منذ العام الثانى من حكمه، وخلد كتبته هذه البداية فى تسمية عامها باسم عام «إقرار حمورابى» «العدالة فى الأرض» وإن كانت لم تكتمل إلا بعد ذلك بسنوات[1].

تحتوى تشريعات حمورابى على (٢٨٢) مادة قانونية عالجت جوانب حياتية متنوعة وأوسع تفصيلا، كما أن هذه المواد القانونية تقدم صورة واضحة وكاملة للأبعاد التاريخية للقانون والتشريع فى بلاد الرافدين .وقد كتبت المواد التشريعية بلغة أدبية وقانونية رفيعة المستوى، كذلك فإن تبويب مواد القانون يحاكى أحدث القوانين والتشريعات من حيث الترابط الموضوعى بين مادة وأخرى أو الانتقال من موضوع لآخر .....

والقانون مؤلف من مقدمة يعدد فيها حمورابى أعماله وألقابه والأسباب التى دعته لإصدار هذه التشريعات، كما تشتمل المقدمة الإشارة إلى شرعية حكمه، وتأييد الآلهة له، وتشتمل أيضًا تمجيد الآلهة لمساعدتهم إياه وانتداب الإله «مردوك»له ليحكم مدينة بابل لينشر العدل بين الناس، ثم يذكر بعد ذلك الأعمال التى قام بها هو نفسه، ويختم المقدمة برجاء للآلهة أن تفنى وتزيل كل من لا يعمل بهذه التشريعات أويحاول القضاء عليها، تليها المواد القانونية، وأخيرًا الخاتمة التى يذكر فيها النتائج المتوقعة من تطبيق القانون، وتقسيم مواد القانون إلى أبواب خمسة رئيسة على النحو الآتى:

١-المواد (١-٥) وتتناول القضاء والشهود وأصول المرافعات.

٢-المواد (٦-١٢٦) وتعالج الأموال والمعاملات المالية.

٣-المواد (١٢٧-٢١٤) ويفصل هذا القسم من القوانين قوانين الأحوال الشخصية.

٤-المواد(٢١٥-٢٧٧) وتحدد هذه المواد الأجور المرتبطة بتشييد البيوت والسفن وأجور الحيوانات والأشخاص، كما تحدد الأسعار.

---

(١) د/ فاضل عبد الواحد على.السومريون والأكديون.ص٨٨

٥-المواد(٢٧٨-٢٨٢)تتناول وضع العبيد وحقوقهم وواجباتهم[١].

لاشك أن تشريعات حمورابى لم تكن هى الأولى من نوعها فى تاريخ بلاد النهرين، فقد سبقتها ثلاث محاولات للتشريع وتدوين نصوص العرف القديم كما تم الإشارة إلى ذلك، فى أور وإشنونا وأيسن(وإصلاحات لجش احتمالا)، ولم تكن مرة أخرى بنت عهدها ولا جديدة كلها[٢]..حيث كان الغرض الرئيس من حدود ذلك القانون هو توحيد قوانين البلاد التى كان يحكمها الملك حمورابى؛ ولذلك لم يقتصر مجهوده على تجميع التقاليد العرفية التى كانت سائدة قبله، بل قام بدور المصلح بجانب دوره كمشرع؛ ولذلك جمع فى قانونه بعض التقاليد العرفية التى رأى ضرورة تطبيقها على كل البلاد، وعدل من جهة أخرى فى بعض القواعد العرفية القديمة لتتلاءم مع توحيد البلاد، وما استتبعه ذلك التوحيد من تطور اجتماعى واقتصادى وجمع من جهة ثالثة بعض التقاليد العرفية التى كانت محل شك أو غموض أو اختلاف بين السكان[٣].

القصاص في تشريعات حمورابي:

تشتمل تشريعات حمورابى بعض نصوص تدل على أن «قانون المشابهة» وما يستلزم من مبدأ المعارضة بين العقوبة والجريمة كان يطبق بشكل قاس غريب كما لو كان فى

(١) د/ أحمد محمود هويدى .معالم تاريخ الشعوب العربية القديمة.ص٨٦
والتقسيم المفضل لأحكام هذا القانون لدى معظم العلماء المحدثين هو التقسيم الذى اقترحه الأستاذان درايفروميلز:انظر فى تفصيل ذلك:
G.r.dsiver and J.Cmilesthe babyloin laus.oxford.london1955vol1pp 42- 45
(٢) د/ عبد العزيز صالح:الشرق الأدنى القديم. ج١. ص٤٦١
(٣) د/ صوفى حسن أبو طالب .مبادئ تاريخ القانون.دار النهضة العربية.القاهرة١٩٦٣.ص١٥٥
وهذا ما يرجح الرأى القائل إن شريعة حمورابى قد استمدت أصولها من قوانين سومرية قديمة ويبدو أن هذا الأصل القديم مضافًا إلى الظروف التى كانت تسود بابل وقتئذ هو الذى جعل قانون حمورابى شريعة مركبة غير متجانسة، فهى تفتتح بتحية الآلهة، ولكنها لا تحفل بها بعدئذ فى ذلك التشريع الدستورى البعيد كل البعد عن الصبغة الدينية، وهى تمزج أرقى القوانين وأعظمها بأقسى العقوبات وأشدها وحشية... وأكثر تمدينا من شريعة آشور التى وضعت بعد أكثر من ألف عام من ذلك الوقت.
انظر:إبراهيم رزقانة وآخرون.حضارة مصر والشرق القديم.مكتبة مصر د.ت ص١٩١

ذلك إرضاء خاص للنفس[1]، فكان قانون «العين بالعين والسن بالسن» أساس التشريع المتعلق بطبقة الأشراف، ولم يكن يخفف هذا القانون إلا فى حالة العامة أو العبيد، وكانت عبارة العين بالعين والسن بالسن» المحور الذى يدور عليه قانون حمورابى، والمواد من ١٩٦-١٩٨ مثال لتطبيق هذا القانون على الأشراف وتخفيفه بالنسبة إلى سائر طبقات المجتمع ومن أمثلة ذلك:

-إذا أفسد شريف عين شريف آخر، فليفسدوا عينه، وإذا كسر عظم شريف آخر فليكسروا عظمه.

-وإذا أفسد عين رجل من العامة أو كسر عظمه، فليدفع (منا) من الفضة[2].

إذًا كانت القاعدة: إن العضو الذي يحدث الضرر يلقى العقاب، فكانت اليد التي تخطىء أو تسرق تعاقب بالقطع، فإن زلت يد الجراح فسببت وفاة المريض أو فقأت عينه قطعت يد الطبيب، وإذا جرى لسان بالغيبة أو النميمة فبتره هو العقاب، وإذا هجم رجل على آخر فأضر ببعض أعضائه كان العقاب في مثل الموضع المصاب[3]، وإذا انهار بيت وقتل من اشتراه حكم بالموت على مهندسه أو بانيه أو على ابن البائع، «وإذا ضرب إنسان بنتًا وماتت، لم يحكم بالموت على الضارب، بل حكم به على ابنته[4]».

على أن من الخطأ القول إن تشريع القصاص كان يطبق بحذافيره في تشريعات حمورابي، بزمن بعيد، وكان قد ضرب بسهم فعلي في الثروة الاقتصادية الناجمة عن

---

(١) محمد محمود جمعة. النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والأمم السامية. ص١٩

(٢) كان المجتمع البابلى فى تشريعات حمورابى منقسمًا إلى ثلاث طبقات، فأفراد الطبقة العليا ويسمى الواحد منهم m (Awilu أويل) وهم الأشراف، ويتمتعون بحرية كاملة وبجميع حقوق الرعوية وامتيازاتها والطبقة الثانية تتكون من مواطنين يسمى الواحد منهم (m mushkenu (مشكين)، أى «العامة» وكانوا أحرارًا، ولكنهم يخضعون لقيود قانونية معينة ولا سيما فيما يتعلق بتحويل الملكية المنقولة، والطبقة الثالثة هى طبقة «العبيد» ويسمى الواحد منهم (m)wordu (ورد). وكان المجتمع الأشورى ينقسم أيضًا إلى ثلاث طبقات تقابل أعلاها وأدناها مثيلتيها فى المجتمع البابلى ولكن لا يعرف على وجه اليقين طبيعة الطبقة الوسطى

انظر: سبتينو موسكاتي الحضارات السامية القديمة. ص ٩٦، ٩٧، ١٠١

(٣) محمد محمود جمعة. النظم الاجتماعية والسياسية. ص١٩٢-١٩٣

(٤) وول ديورانت. قصة الحضارة. الشرق الأدنى. ص ٢٠٨

الزراعة والتجارة ومغانم الحروب، ونشأ عن ذلك أن تباينت الثروات وتعددت الطبقات وزادت طبقة الرقيق، فكان من الطبعي إذًا وجود تمييز في المعاملة وتوقيع الجزاء، وكذلك انحراف عن مبدأ القصاص البدائي بوجود قواعد تتفق والوضع الجديد للمجتمع السامي في بابل، ولهذا نص تشريع حمورابي على مبدأ آخر وهو مبدأ «الغرامة والتعويض».. فإلى جانب الأخذ بحد القصاص في القتل نص كذلك على أن المقتول إن كان عبدًا عُوض صاحبه عنه بعبد آخر.. أما في العين والسن فإن كان الجاني أرفع مرتبة وأعلى شأنًا اكتفي في العقوبة بغرامة قدرها نصف (من) في العين وأي عضو آخر وثلث (من) في السن، فإن لطم شريف شريفًا فالعقوبة (من) من فضة، أما إن لطم وضيع وضيعًا فعشرة شواكل[1]، أما إذا كانت الجريمة ضد أحد الأشراف غرّم الوضيع سبعة أضعاف هذا المبلغ[2].

إن مبدأ «الغرامة التعويض» يطبق في كثير من الحالات الأخرى فإن التحم شخصان في نزاع، فجرح أحدهما الآخر وجبت عليه اليمين «أنه لم يضربه عمدًا» ويدفع فوق ذلك أجر الطبيب، فإن مات المجني عليه من جروحه وجبت اليمين على الجاني ودفع نصف (من) من فضة أو ثلث (من) إن كان المجني عليه من الطبقة الدنيا[3].

إلى جانب هذه العقوبات الرادعة كانت هناك عقوبات همجية مثل بتر الأعضاء أو الإعدام فإذا ضرب رجل أباه جوزي بقطع يده، وإذا استبدلت قابلة طفلا بآخر عن علم بفعلتها قطع ثدياها، وكانت جرائم كثيرة يعاقب عليها بالموت، منها هتك العرض وخطف الأطفال، وقطع الطرق، والسطو والفسق بالأهل، وتسبب المرأة في قتل زوجها لتتزوج بغيره، ودخول كاهنة خمارة أو فتحها إياها، وإيواء عبد آبق، والجبن في ميدان القتال، وسوء استعمال سلطة الوظيفة، وإهمال الزوجة شئون بيتها أو سوء تدبيرها، وغش الخمور[4]..

(١) محمد محمود جمعة. النظم الاجتماعية والسياسية.ص ١٩٣-١٩٤
(٢) وول ديورانت.قصة الحضارة.الشرق الأدنى .ص٢٠٩
(٣) محمد محمود جمعة. النظم الاجتماعية والسياسية.ص١٩٤
(٤) وول ديورانت.قصة الحضارة.الشرق الأدنى .ص٢٠٩

وهكذا فإن قانون القصاص البدائي قد عدَّل في تشريع حمورابي تعديلا جوهريا، ولكنه لم يلغَ كليةً كما بينت ذلك الحالات المذكورة آنفًا.

مميزات تشريع حمورابي

كانت روح العدالة هي الطابع المميز لهذا القانون، فهو يحمي الضعيف من القوي، ويتميز كذلك بخلوه من الأحكام الدينية، إلا فيما ندر، على الرغم من اعتباره صادرًا من إله بابل إلى الملك حمورابي، وهو ما أضفى عليه مظهرًا من مظاهر الحكم الديني المطلق، ويضاف إلى ذلك أن قانون حمورابي كان يقر تقسيم المجتمع إلى طبقات، فهناك الأحرار والأرقاء وطبقة وسطى بينهم.. وكانت حقوق الشخص وواجباته تختلف باختلاف الطبقة التي ينتمي إليها[1]، ومهما يكن من أمر فقوانين حمورابي وما تحويه من المسائل القضائية العديدة تمثل مرحلة، على قدمها، متقدمة في تطور التشريع البشري عامة والسامي خاصة.. وكان تطوره يهدف إلى استبدال العقوبات الدنيوية بما كان فيه من عقوبات دينية، كما كان يهدف إلى استبدال الرحمة بالقسوة والغرامات المالية بالعقوبات البدنية[2].

تميزت أيضًا تشريعات حمورابي بأنها كانت تضع بين يدي الدولة مهمة الفصل في المسائل الجنائية ، ومن ثم ندر الالتجاء إلى الانتقام الفردي أو التعويض الاختياري، بالإضافة إلى أخذها بمبدأ القصاص، وقد جاءت الشرائع السماوية فيما بعد موافقة في بعض أحكامها لشريعة حمورابي مما يدل على أصالة رأي واضعها وبعد نظره[3].. ويضيف اللغويون أن هذه التشريعات لم تعبر عن نضج العقلية في عصرها فحسب، وإنما عبرت كذلك عن دور الاكتمال في الأسلوب البابلي، الذي أصبح من بعد أنموذجًا كلاسيًا للكتابات الراقية، ولا يستبعد أن سبب حرص حمورابي على تدوين كل قوانين

---

(١) د/ صوفى حسن أبو طالب .مبادئ تاريخ القانون ص١٥٨

(٢) ول ديورانت.قصة الحضارة.الشرق الأدنى .ص٢٠٨

(٣) د/ محمد محمود مصطفى .أصول قانون العقوبات فى الدول العربية.دار النهضة العربية ط١ القاهرة:١٩٧٠ ص٦.

عصره، هو رغبته في أن تتولى هيئة الموظفين المدنيين الخاضعة له خضوعا كاملا، تطبيقها وفق نصوصها، وحتى لا يكون للكهنة حجة في الاستئثار بالتفسير وحق إصدار الأحكام، كما كان شأنهم في الماضي[1].

تركّز تساؤل الباحثين حول قانون القصاص في تشريعات حمورابي في دلالة تقدم هذا التشريع في جانبه الحضاري وإبرازه لفكرة العدالة.. وخاصة أن تشريع «أور نمو» أي قبل حمورابي بحوالي ثلاثة قرون قد نص على أنه في حالة جرائم الاعتداء على الأشخاص يكون الجزاء فيها دائما دية محددة قانونا، (المواد من السادس عشر إلى الثامن عشر) في حين أن أهم المبادئ القانونية التي أقرتها تشريعات حمورابي هو مبدأ القصاص «العين بالعين والسن بالسن»، ويرى كثير من العلماء في ذلك تطورًا عكسيًا في مجال تاريخ العقاب، بالإضافة إلى أن بعض الأحكام الجنائية قد اتسمت بطابع القسوة، ومنها أن عقوبة السرقة كانت الإعدام، وكثيرا ما كان المتهم يحرق حيا أو تقطع يداه أو أصابعه، وقد ذُكر أيضًا من قبل أن القانون الذي نص على وجوب قتل البنّاء الذي يبني بيتا لأسرة فيتداعى ويتسبب في قتل صاحب البيت، شبهة عدم العدالة، وأكثر من ذلك، فإنه طبقًا لهذا القانون، إذا كان القتيل ابن صاحب البيت فإن عقوبة القتل تكون من نصيب ابن البناء على الرغم من أنه لا علاقة له بما جرى، إنما هو الإغراق -على ما يبدو- في تطبيق قانون القصاص[2].

اصطبغت التشريعات في صياغتها بالأسلوب الافتراضي، فقد كانت كل مادة من مواده تبدأ بعبارة «summa» بمعنى «إذا فرض» ثم يخاطب بعد ذلك مسألة محددة للغاية بمعنى أن حل المسألة القريبة منها يستعصي التعرف عليها، ويصعب إعمال الاستنباط بشأنها، فالمادتان الأولى والثانية تعالجان صور الاتهام الكاذب لجريمة القتل، ولكنهما لا تتعرضان للأمر نفسه بالنسبة لجريمة الشروع في القتل، وتنص المادة الرابعة عشرة على عقوبة خطف ابن شخص حر «إذا فرض أن شخصا خطف ابنا لآخر يحكم عليه

(١) د/ عبد العزيز صالح. الشرق الأدنى القديم ج١، ص٤٦٨، ٤٦٩
وانظر أيضًا. حضارة مصر والشرق القديم. ص٢٠٨

(٢) د/ محمود السقا. تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية. مكتبة القاهرة الحديثة. القاهرة ١٩٧٤. ص٢٩٣

بالموت»، ولكن ليس معروفًا ماذا تكون العقوبة إذا ما خُطف العبد، وتأتي المادة (١٩٥) لتشير إلى أنه «إذا فرض أن ولدًا ضرب أباه فتقطع يده» إلا أن باقي المواد قد أغفلت الإشارة للعقوبة في حالة إذا ما أقدم الابن على قتل والديه[١].

يتضح من ذلك أن حمورابي قد سار في تشريعاته على خطة منطقية تقوم على أساس الجمع بين الحالات التى ترتبط فيما بينها بوحدة الفكرة التى تدور حولها، وهذه الخطة تختلف عن التبويب السائد فى التقنيات الحديثة؛ ولذلك تبدو قوانينه كما لو كانت غير محكومة بأى ترتيب فنى أو منطقى، ولعل هذا الأسلوب فى الصياغة وطريقة التبويب يرجعان إلى أن الفقهاء البابليين قد انصرفوا عن دراسة القانون كعلم، واقتصروا على البحث عن الحلول العملية للمشاكل اليومية دون بذل أية محاولة لاستخلاص قواعد عامة من هذه الحلول الفردية ....وعلى كل حال لم تكشف الأبحاث الأثرية عن وجود أى كتاب فقهى فى بابل[٢].

على الرغم من أن حمورابى استوحى الإله، وصور أنه تلقى نصوص قانونه منه فإن كثيرًا من الباحثين رأوا مع ذلك أن شريعة حمورابى لم تكن تشريعًا دينيًا بمعناه الموجود لدى بعض الشرائع كالشريعة الموسوية، وهي رؤية تختلف تمامًا مع نظرة الباحثين الذين ارتأوا فى قانون حمورابى قانونًا ذا صفة إلهية باعتباره تلقاه من إله بابل، إله العدالة ومصدر التشريع، وأن الملك من عهد «أور-نمو» وإن بدأ يمارس السلطة التشريعية بنفسه، إلا أنه كان يستمد أساسها من مصدر دينى[٣].

حقيقة يجب استبعاد اعتبار تشريع حمورابى تشريعًا دينيًا، كتبت الآلهة نصوصه وإن كان الشكل قد أظهر صورة الإله، فذلك يبدو ترجمة للصبغة الدينية التى اتسمت بها سلطات الملوك وإبراز دور الآلهة فى تحقيق العدالة بين الناس، وإلا فما السر فى خلو

(١) المرجع السابق .ص٢٩٥. وانظر هذه الأمثلة وغيرها عند د/ محمود سلام زناتى .قانون حمورابى. القاهرة ١٩٧١. ص ١٣، ١٢، ١١.

(٢) د/ صوفى حسن أبو طالب. تاريخ النظم القانونية والاجتماعية. دار النهضة العربية. القاهرة ١٩٧٥ ص١١٣-١١٤

(٣) د/ محمود السقا. تاريخ النظم. ص٢٩٧

تشريعات حمورابى من الأحكام الدينية التى هى السمة الأولى فى كافة التشريعات الدينية، ومن ثم حكم عليه باعتباره قانونا علمانيا بحتا[1].

ومهما يكن من أمر فتشريعات حمورابى وما تحويه من المسائل القضائية المتعددة تمثل مرحلة على قدمها متقدمة فى تطور التشريع البشرى عامة والسامى خاصة، فقد ألغى حمورابي قوانين الصحراء الذى ظل معمولا به فى جزيرة العرب إلى ظهور الإسلام والمعنى به هو قانون الثأر والمطالبة بالدم، ولم يعد لأهل الرجل أو أفراد عشيرته أن يثأروا له أو يأخذوا بدمه، بل أصبح أمر العقاب موكولا إلى الدولة، وأصبح يهيمن على ذلك موظفون معينون من قبلها[2].

إذًا ترجع أهمية تشريعات حمورابي إلى أنها تُعد أهم مرجع للقانون الذي ساد بلاد ما بين النهرين وما جاورها، ليس فقط في عهد الملك حمورابي، بل في العصور التالية أيضًا. فضلا عن تأثر قوانين البلاد المجاور بأحكامه، مثل قوانين عيلام في عهد استقلالها عن بابل والساحل السوري.. ولذلك ظلت بعض أحكام تشريعات حمورابي مطبقة في الشرق الأدني في صورة تقاليد وعادات عرفية طيلة عصر الاحتلال الإغريقي لها، ولكن هذا لا يعني أن قانون ما بين النهرين لم يحدث له أي تطور بعد حمورابي، ذلك أن «المدونات القانونية»[3] التي ظهرت بعد حمورابي، وغيرها من الوثائق القانونية تدل على

---

(1) المرجع السابق.ص٢٩٨

(2) محمد محمود جمعة.النظم الاجتماعية والسياسية.ص١٩٤

(3) ظهرت فى بلاد مابين النهرين عدة مدونات بعد حمورابى أشهرها:

أ-مجموعة القوانين الحيثية:وهى مجموعة غير رسمية ضمت التقاليد العرفية وبعض أحكام القضاء وبعض النصوص التشريعية، وقد ظهرت هذه المجموعة فى عهد الإمبراطورية الحيثية الثانية (بدأت فى القرن الخامس عشر وظلت حتى أواخر القرن الثانى عشر ق.م)حينما ضم الحيثيون إلى مملكتهم فى آسيا الصغرى بلادًا أخرى منها بلاد مابين النهرين، وتتكون مجموعة القوانين من ثلاثة عشر ألف لوح من الطين أعثر عليها حديثا فى حفائر «خاتى»عاصمة ملكهم ضمن وثائق الأرشيف الملكى، (حاليا بوغاز على مسافة مائة وخمسين كيلوا مترًا من أنقرة)وتاريخ هذه الألواح يرجع إلى القرن الثالث عشر ق.م وتضم حوالى مائتى مادة.

ب-قوانين أوجاريت.(حاليا رأس الشمرة بالقرب من اللاذقية بسوريا)، وهى إحدى مدن فينيقيا التى تأثرت بالثقافة البابلية والقانون البابلى. وقد ازدهرت مدينتها فى القرنين الخامس عشر والرابع عشر ق.م، وسكانها من الساميين الكنعانيين، وقبل منتصف القرن الحالى بدأت اكتشافات أثرية مهمة بهذه=

وجود هذا التطور، ولكنه كان تطورًا جزئيًا لم يؤثر في جوهر الأحكام التي استقرت منذ عهد حمورابي، اقتضاه التطور الزمني أو خضوع بلاد ما بين النهرين لحكم أجنبي غير سامي[1].

حضارة مصر القديمة

يرتبط مفهوم الجريمة في المجتمع المصري القديم بمدى أخلاقيات هذا المجتمع وعاداته وعقيدته، ثم بمدى اتجاه حكمه وفلسفته في إدارة وتنظيم الحكم في البلاد، ومن ثم فقد التقت فكرة الجريمة والعقوبة أو الجزاء ارتباطا لا انفصام له بهذه المعاني كلها.. ومن أهم سمات النظام القانوني المصري هو ما يتميز به من قدم بالغ، «فلا توجد مجموعة قانونية ترجع مثلا إلى نهاية الألف الثالثة ق.م مثل مجموعة «أور -نمو-» الأشوري، ولكن هذا لا يمنع وجود شواهد تثبت بدء وجود عملي للقانون منذ عصر الملك «سنفرد» أي قبل مجموعة «أور- نمو» بحوالي خمسمائة عام، ومن الثابت أن مصر قد عرفت التشريع المتكامل منذ منتصف الألف الأولى ق.م على الأقل. وهذا لا يعني أن التشريع المصري قد ظل جامدًا طوال ألفي سنة، بل إن العكس هو الصحيح، فقد ثبت أن الحكام المصلحين كثيرا ما تدخلوا لتطوير التشريع، وهو ما أكدته كل من الاكتشافات وكتابات المؤرخين، ومن هنا يتضح أن التشريع المصري كان يتسم بصفة التطور مما يعوض الطول الاستثنائي لمداه الزمني[2].

ومع وضع التطور الفكري في الاعتبار يمكن القطع بأن مصر ابتداء من تاريخها

المدينة منها كثير من الوثائق القانونية مكتوبة باللغة الأكدية، وبعضها مكتوب بالحروف الهجائية الفينيقية.

ج-مدونة آشور :اكتشفت حديثًا فى معبد آشور، وهذه المدونة عبارة عن مجموعة من الألواح الطينية التى تضم التقاليد العرفية، وبعض أحكام القضاء والتشريع فهى مجموعة غير رسمية، وتأتى مرتبتها من حيث الشهرة، بعد مدونة حمورابى، ويرجع تاريخها إلى القرن الرابع عشر ق.م.

انظر د/ صوفى حسن أبو طالب .تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ص١١

(١) المرجع السابق ص١١٠-١١١

(٢) جو ينفيف هوسن.دومينيك فالبيب. الدولة والمؤسسات فى مصر من الفراعنة الأوائل إلى الأباطرة الرومان. ترجمة فؤاد الدهان. دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ط١. القاهرة١٩٩٠.ص١٢٤.

الرسمي الذي بدأ مع تكوين الدولة المتحدة التي أقام أساسها الملك مينا، قد جاوزت تماما دور الثأر والانتقام الفردي، وأيضًا دور الدية الاختيارية والإجبارية، ذلك الدور الذي ينتهي في تاريخ الشعوب القديمة بتحول الجرائم الخاصة إلى جرائم عامة تتولى الدولة وليس الأفراد العقاب عليها بعقوبات بدنية وليس بغرامات مالية[1].

القصاص في قانون العقوبات المصري

من الجرائم التي حظيت بتنظيم قانوني متكامل والتي قدمها المختصون بالدراسات المصرية القديمة جريمة «القتل» وقد كان القتل جريمة يعاقب عليها بالإعدام طالما وقع عمدًا سواءً أكان القاتل حرًا أم عبدًا- على أساس أن حياة الإنسان أمر مستقل عن حالته المدنية[2]؛ وهكذا بلغت محافظة الشرع المصري القديم على الأرواح مبلغًا لا نظير له في غيره من الشرائع القديمة، حيث تضمن حكم قتل قاتل العبد ظلما كقاتل الحر سواء بسواء، أما سائر الشرائع القديمة فلا قتل فيها على قاتل العبد، فشرع بابل كما أثبتت الدراسة كان يتضمن الدية أي قيمة العبد. وتمسكًا بأهداب فكرة التقدم الفكري، قصّ «ديودور الصقلي» تأصيل العقوبة في مصر الفرعونية، حيث قال «إن القانون المصري في مجال التأثيم لم ينظر بعين الاعتبار إلى ثراء الشخص أو مركزه الاجتماعي، وإنما كان كل شخص ينال جزاءه مقاسا بما ارتكبه من أفعال، وأن العبرة كانت دائما بالمقاصد والنيّات دون أي اعتبار آخر[3].

هنا يتحدث «ديودور» بوضوح تام عن القصد الجنائي كعنصر من أهم عناصر بنيان الجريمة. ومن الملاحظ أن جريمة قتل الآباء والأبناء حظيت بمعالجة عقابية فريدة:

-ففي حالة قتل الآباء كان القاتل يُحرق حيًا على أشواك، وكان المبرر لهذا العقاب القاسي هو الرغبة في إيلام وتعذيب الابن القاتل الذي نزع الحياة من الأب الذي وهبها له.

---

(١) د/ محمود السقا: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية .مكتبة القاهرة الحديثة.القاهرة ١٩٧٤ .ص٢٦١

(٢) د/ عبد الرحيم صدقى محمد حسنى. القانون الجنائى عند الفراعنة. الهيئة المصرية العامة للكتاب .القاهرة ١٩٨٦ .ص٣٦

(٣) د.محمود السقا:تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية.ص٢٦١-٢٦٢

-أما في حالة قتل الأبناء، فلم يقرر على الأب القاتل أو الأم القاتلة عقوبة الإعدام، وكان العقاب المقرر عقابًا نفسيًا محضًا: إذ كان الأب القاتل (أو الأم القاتلة) يحضن ابنه (أو ابنته) القتيل ثلاثة أيام وثلاثة ليال وسط الحرس العام الذي كان يحيط به.

وكان أساس عدم إقرار عقوبة الإعدام للآباء أو الأمهات القتلة هو أن:

الآباء أو الأمهات قد منحوا الحياة إلى أبنائهم أى أنهم سبب وجودهم، لهذا يجب أن يُعفوا من عقاب الإعدام. ولكن المصريين القدماء أرادوا فى الوقت نفسه أن يمنعوا هذا النوع من الجرائم من الانتشار؛ لذا وضعوا عقابًا رادعًا-ترهيبيًا-يجعل الغير يخاف من الإقدام على مثل هذه الجريمة[1]، ولذا كان العقاب الترهيبى هو ربط المقتول بالقاتل.

-وكان الإعدام عقوبة من يشاهد شخصًا يقتل آخر، ولا يتقدم لنجدته مع قدرته على ذلك، فهو واجب أدبى فى حد ذاته، ولكن المشرع المصرى القديم صعد به إلى مصاف الجرائم الأخلاقية الخطيرة[2].

كانت عقوبة الإعدام يؤجل تنفيذها على الحوامل حتى يضعن مولودهن، وذلك للأسباب الآتية:

١-إن تنفيذ عقوبة الإعدام على المرأة الحامل يعنى السماح بعقاب شخصين عن جريمة ارتكبها أحدهما، وهذا يتعارض مع منطق العدالة.

٢-إن العقاب لا يصح أن يشمل الجنين الذى لم يرتكب أى ذنب.

٣-إن تنفيذ عقوبة الإعدام على المرأة الحامل يعنى حرمان الأب من ابن ينتمى إلى أمه المذنبة. وهذا ما يخالف قواعد العدالة[3].

(١) د/ عبد الرحيم صدقى محمد حسنى. القانون الجنائى عند الفراعنة .ص ٣٧.
(٢) أما إذا كان الشخص غير قادر على نجدة القتيل وإنقاذه من يد المتهم، فكان واجبا عليه أن يتوجه من فوره لإبلاغ السلطات العامة بما شاهده من تفاصيل الحدث، وإلا كان عرضة للحكم عليه بالجلد والصوم ثلاثة أيام متتالية.
انظر: د/ محمود السقا: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية .ص٢٦٣
(٣) د/ عبد الرحيم صدقى محمد حسنى: القانون الجنائى عند الفراعنة .ص٣٩

يلاحظ هنا اللمسة الإنسانية المترجمة للجانب الأخلاقى للمشرع المصري القديم ممثلة فى طريقة تنفيذ حكم الإعدام فيه، حيث كانت تقدم إليه بعض المشروبات المسكرة من بذور بعض النباتات المخدرة حتى لا يذوق قسوة الإعدام ومرارته"[١]".

الميزان رمز العدالة:

أ-الميزان فى قصة الفلاح الفصيح:

تعود أحداث هذه القصة إلى عهد الملك «خيتى» أحد ملوك هيراكليوبوليس (أهناس المدينة) فى نهاية الألف الثالثة ق.م، وكان هذا الفلاح يسكن فى «حقل الملح» وهو «وادى النطرون» الآن، وكان يسافر من حين إلى حين إلى هيراكليوبوليس- بالقرب من مدخل الفيوم الآن- لبيع محصول أرضه محملا إياه على حمير له، وذات مرة اعترضه أحد الموظفين ويدعى «جحونى نخت» واغتصب منه حميره وما عليها بحيلة دنيئة، فذهب الفلاح على إثر ذلك إلى عاصمة المقاطعة ليشكو أمره إلى «رنس» رئيس «جحوتى نخت» المغتصب، فجمع «رنس» مجلس الأشراف ليفصل فى القصة، فصاغ الفلاح شكايته لرنس فى أسلوب فصيح بهره وأعجب به، فرأى أن الأمر جدير بأن يعرض على جلالة مولاه الملك، نظرًا لذلك الأسلوب الأخاذ، وتلك البلاغة النادرة التى لم يعهد لها مثلاً من قبل، وأمر جلالة الملك ألا يبت فى أمر ذلك الفلاح الفصيح حتى يكرر الشكوى فيكون ذلك مصدر خطب بليغة أخرى يتغنى بها الأدب، ويكتسب مادة وإقناعًا، وهذا ما كان إذ ألقى الفلاح تسع خطب رائعة فى موضوع هذه الشكوى....

ومن الظواهر الغريبة فى هذه القصة أنها ولأول مرة فى تاريخ أدب العالم وفى تاريخ الأخلاق، تشبّه العدالة بالميزان، وتتخذ من أجزاء الميزان استعارات وأوصافًا ويوجد

(١) د/ محمود السقا: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية. ص٢٦٣

هذا التشبيه فى كل لغات العالم[1]، وقد ظهر بصورة واضحة فى القرآن الكريم[2]، وترجع نشأة ذلك الرمز إلى ظهوره بين رجال الفكر فى العهد الإقطاعى بمصر القديمة منذ أربعة آلاف سنة، ولم يكن الأمر قاصرًا على تصوير الميزان بأكمله بمثابة رمز للاستقامة فى ذلك العهد الإقطاعى، بل كانت أجزاؤه كذلك تستعمل على الدوام لذلك الغرض أيضًا، فهناك العامود الذى يرتكز عليه الميزان، كما توجد «عارضة» الميزان تتدلى منها كفتاه، وكذلك «خيط الميزان» و«الثقل» المربوط فيه، وهو الذى يتدلى من قطعة خشبية عند قمة العامود الذى يرتكز عليه الميزان، وهناك «لسان» الميزان «المؤشر» الذى يمتد عموديًا إلى أسفل من وسط العارضة التى تحمل كفتى الميزان ويتحرك معها كلما تحركت، وعند الوزن يمكن موازنة الميزان دائمًا بخيط الوزن المعلق من خلفه، حتى إذا ما كان طرف اللسان على استقامة واحدة مع خيط الثقل، فإن عارضة الميزان تكون أفقية تمامًا وتكون الكفتان متوازيتين ومستويتين، وعلى هذا يكون خيط الميزان الذى لا

---

(١) إن قصة الفلاح الفصيح محفوظة فى ستة أدراج من البردى، ثلاثة منها توجد الآن فى متحف برلين (ف١٠٤٩٩، ف٣٠٢٣، ف٣٠٢٥). ودرج فى المتحف البريطانى (بردية بتلر ٥٢٧، المتحف البريطاني: نمرة ١٠٢٧٤ recto، وهو يحوي أربعين سطرًا فقط، اثنان في مجموعة أمهرست Amherst (تتكون من شذرات تتبع برلين ف ٣٠٢٣، ف ٣٠٢٥) وقد نشر لبسيوس في (أ.ل) ٦، ٨, ١٠-١١٠ درجي برلين ف ٣٠٢٣، ف ٣٠٢٥. وقد أصدر متحف برلين عام ١٩٠٨ طبعة أنموذجية تشتمل على الثلاثة أدراج الموجودة في برلين.

انظر: جيمس هنري بريستد. تطور الفكر والدين في مصر القديمة. ترجمة زكي سوس. دار الكرنك. القاهرة. د.ت. ص ٣٠٤.

سليم حسن: الأدب المصري القديم أو أدب الفراعنة. ج١. في القصص والحكم والتأملات والرسائل. مطبوعات كتاب اليوم. العدد (٢٠) ١٩٩٥. ص ٦٤- ٦٦.

(٢) وردت كلمة الوزن ومشتقاتها فى كثير من آيات القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ﴾ (الشورى/ ١٧) ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ (الحديد/ ٢٥)، ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ (الأنبياء/ ٤٧)، ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ ﴾ (الأعراف/ ٨-٩)؛ ﴿ فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴾ (القارعة٦-٨)

إن الموازين رمز العدل الدقيق فهى لا تظلم، وهى فى المفهوم القرآنى موازين الآخرة الدقيقة التى ترتبط بنواميس الكون الدقيقة، وطبائع الحياة والناس، فإن نجا غير المؤمنين من عذاب الدنيا فهناك عذاب الآخرة التى تعد موازينة بحيث لا تظلم نفس شيئا، ولا يهمل مثقال ذرة من خردل وهى أصغر ماتراه العيون وأخفه فى الميزان، وهى لا تترك يوم الحساب ولا تضيع والميزان الدقيق يشيل بها أو يميل.

يحيد هو الضابط الصحيح الذى يحفظ الميزان من الخطأ[1]...ومن هذا المنطلق استخدم الفلاح الفصيح فى خطبه مجموعة من الجمل التى يحتل فيها الميزان مكانة رئيسة فيقول إلى الوكيل الأعظم:هل تخطئ الموازين؟ هل ينحرف ذراع الميزان إلى جانب؟ لا تنطق بالكذب (لأنك) عظيم (وعلى ذلك مسئول).

لا تكن ذا خفة (لأنك) ذو وزن. لا تنطق بالكذب لأنك أنت الموازين، لا تنحرف لأنك مقدار صائب. هاك! إنك والموازين واحد، وإذا مالت (خطأ) فأنت تميل (خطأ).

- «إن لسانك هو مؤشر (الموازين)،وقلبك هو المثقال، وشفتيك هما ذراعها»...

إن هذه الموازنات بين خليقة الوكيل الأعظم ووظائفه، والموازين التى تظهر مرارًا وتكرارًا فى خطب الفلاح، الدرس فيها واضح، فمعيار الإجراء العدل، يوجد بين أيدى الطبقة الحاكمة، وإذا فشلوا فأين إذًا يمكن أن يوجد؟ إن المتوقع أنهم سيزنون الصواب والخطأ ويصلون إلى قرار عدل، فيه العصمة التى تكون فى الموازين الدقيقة. لقد أصبحت رمزًا شاع شيوعًا عظيماً فى الحياة المصرية، حتى أن الميزان يظهر كوسيلة وصفية لتصوير محاكمة كل روح فى الآخرة.

وفى الواقع بقى إلى يومنا، فى يدى العدالة العمياء. ولكن هذا الرمز يرجع أصله إلى هؤلاء المفكرين الاجتماعيين الذين عاشوا فى عصر الإقطاع فى منف، ومن الملاحظ أيضًا، أن الفلاح يذكّر الوكيل الأعظم بظهوره هو أمام محاكمة الموازين التى لا تتميز، ويقول:خذ حذرك (لأن) الأبدية تقترب.....إن هذه تمثل إحدى الدعاوى القليلة ضد الجور أمام مسئولية الظالم المستقبلة[2].

---

(١) جيمس هنرى بريستد.فجر الضمير.ترجمة د/ سليم حسن وآخرون . مكتبة مصر . القاهرة د.ت. ص٢٠٢

(٢) جيمس هنرى بريستد. تطور الفكر والدين. ص٣٠٩-٣١٠

الميزان فى كتاب الموتى[1]:

كانت فكرة الحساب والمسئولية أمام الأرباب قد ترددت من قبل فى كل من متون الأهرام ومتون التوابيت، ولكنها أصبحت أوضح فى «كتاب الموتى»، ويعبر عنها فيها باللفظ والصورة، وبصورة معنوية وأخرى مادية، ومن أكثر صورها شيوعًا تصوير ميزان ينصب ويوضع فى إحدى كفتيه قلب المتوفى، باعتباره مصدر النية والمشاعر والضمير، بينما تصور فى الكفة الأخرى ريشة ترمز من حيث اللفظ إلى كلمة «ماعت»بمعنى العدالة، وترمز من حيث الصورة إلى دقة الوزن وحساسيته، ويجرى الحساب عادة فى حضرة رب الآخرة «أوزير» وبحضور اثنين وأربعين قاضيا مقدسًا، ويمثلون أرباب عواصم الأقاليم، بينما يقوم على تقييم الحسنات والسيئات رب الكتابة والحكمة «تحوت»، فيسطر على لوحة نتيجة الوزن ونتيجة دفاع المتوفى عن نفسه أمام أربابه وإلهه الأكبر، وحينئذ يتحدد مصيره، فإما إلى جنات ذات برك وغدران، وإما إلى جحيم تتنوع فيه صور الحرمان[2].

هناك قسم من كتاب الموتى يشيع فيه إطلاق لفظ «الاعتراف» عليه، ولكن من العسير وضع تعبير يكون أكثر تعارضًا مع حقيقة أقوال المتوفى الحقيقية وهى كإعلان للبرء بطبيعة الحال عكس الاعتراف. وقد أصبح عدم ملاءمة التعريف من الوضوح، حتى أن بعض المحررين أضاف كلمة سلبى وبهذا أصبح يسمى «الاعتراف السلبى» وهذا لا يدل إطلاقًا على معنى أن المصرى لا يعترف فى هذه المحاكمة وهذه واقعة ذات أهمية عظمى فى تطوره الدينى، وإذا اعتبرنا هذا القسم من كتاب الموتى خطأ بأنه «اعتراف» يكون تمامًا قد أسيء فهم التطور الذى كان الآن يسير به فى اتئاد نحو ذلك

---

(١) ذلك اسم أطلقه لبسيوس على نحو ألفى ملف من ورق البردى وجدت فى عدة قبور، وتتميز عن غيرها من الأوراق باحتوائها صيغ إرشاد الموتى، واسمها المصرى هو: الخروج من (الموت) بالنهار ويرجع تاريخها إلى عهد الأهرام، ولكن بعضها أقدم منها، ويعتقد المصريون الأقدمون أن هذه النصوص من تأليف «تحوت» إله الحكمة، وقد جاء فى الفصل الرابع والخمسين منها أن هذا الكتاب عثر عليه فى عين شمس وأنه كان بخط الإله نفسه.

انظر: ول ديورانت. قصة الحضارة .ج٢ ص ١٦٣

(٢) د/ عبد العزيز صالح. الشرق الأدنى القديم ج١ .ص٣٢٢

الاعتراف الكامل ورفع القناع فى تواضع عن خطيئته وهو ما لا يوجد فى أى موضع فى كتاب الموتى....كما كان من المخطئ تمامًا أن يطلق على كتاب الموتى،"توراة المصريين" لأنه يغفل وظيفة ومحتويات هذه الأدراج[1].

إنه من الواضح أن الاثنين والأربعين إلهًا هم خلق مصطنع حيث يمثلون الأربعين إقليمًا أو أكثر، أو أقسام مصر الإدارية، ودون ريب كوّن الكهنة هذه المحكمة من اثنين وأربعين قاضيًا حتى يمكن السيطرة على خليقة المتوفى من جميع أنحاء القطر، وسيكون من أمر المتوفى أن يجد نفسه وقد واجهه قاض على الأقل، على علم بماله من صيت محلى، ولا يمكن إدخال الخديعة عليه، ولقد لقى المحررون شيئا من العسر فى إيجاد ما يكفى من خطايا لتكوّن قائمة من اثنتين وأربعين، ولذلك توجد إعادات شفوية عديدة بتغييرات طفيفة في صوغ اللفظ، ولكن أهم ما يلفت النظر في تبرئة الشخص المتوفي لنفسه هو استهلاله لائحة تبرئته بعدم قتله أحد من الناس: لم أذبح الناس (٥)، لم أسلب (٢)، لم أسرق (٤)، لم أسلب شخصًا يصرخ لأجل ممتلكاته (١٨) لم تكن ثروتي عظيمة ولكن بملكي (الخاص) (٤١) لم أنهب الطعام (١٠) لم أثر الخوف (٢١) لم أثر الصداع (٢٥)، ويستنكر أيضًا الخداع وخصائص الخليقة الأخرى، غير المرغوب فيها، لم أنطق بالأكاذيب (٩)، لم أصطنع الكذب مكان الحق (٤) لم أصم أذني عن الكلمات الصادقة (٢٤) لم أنقص مكيال الحنطة (٦) لم أكن طماعًا (٣) لم يلتهم قلبي (يحسد) (٢٨) لم يكن صوتي أعلى مما يجب (٣٧) إن فمي لم يتذبذب (حرفيا يذهب) (١٤٧) لم تزدد حرارتي (في طبعه) (٢٣) لم أشتم (٢٠)، لم أختلس السمع (١٦) لم أستكبر (٣٩). كما يتحرر المتوفى من سوء الخلق. الجنس: لم أرتكب الزنا مع امرأة (١٩) لم أرتكب تنجيس الذات (٢٠، ٢٧)، وتنكر أيضًا أنواع التعدي التي نصت عليها الشعائر: "لم أشتم الملك (٣٥) لم أجدف على الإله (٣٨) لم أذبح الثور الإلهي (١٣) لم أسرق أوقاف المعبد (١٥) لم

---

(١) يرجع قدم التعريف "توراة القدماء" على الأقل إلى عهد وضع تقرير لجنة المؤتمر الشرقى الذى انعقد فى لندن عام ١٨٨٤ ووضع خطة لنشر كتاب الموتى.
انظر: جيمس هنرى برستد. تطور الفكر والدين ص ٣٩٩، ٤٠٤.

أرتكب ما تمقته الآلهة (٤٢). وهذه مع إعادات كثيرة وأخرى غير مفهومة يتكون منها إعلان البرء[1].

القصاص بين حضارة مصر القديمة وحضارة بلاد الرافدين

بعد استعراض قانون القصاص عند حضارة مصر القديمة وحضارة بلاد الرافدين، يقتضي البحث إلقاء نظرة فاحصة في مجال إعمال المقارنة بينهما، فإنه مما لا جدال فيه أن كلا من الحضارتين أينعت ثمارها عبر العالم القديم في امتداد تاريخهما الطويل، وقدمتا الكثير إلى حصيلة الإنسانية قاطبة في مشوارها الحضاري العظيم «وإن وجد ثراء في المصادر القانونية لبلاد الرافدين، الأمر الذي قدم تحديدًا أكيدًا في الصوغ للقواعد القانونية لهذه البلاد، والذي رسم بصدق مدى استقرار النظم عبر تاريخ البلاد العريض، إلا أنه كان هناك تقدما قانونيا اصطبغ بالتقدم الحضاري لبلاد النيل، فاتحدت الحضارتان من ناحية تقديم قانون متقدم اتسم بالصناعة الفنية والقانونية.. وكان لهما أثرهما التاريخي الخالد في كثير من التشريعات القديمة»[2].

أيا كان المرتقى الذي ارتفعت إليه هامة هاتين الحضارتين فإن هناك بعض الملاحظات على قانون القصاص فيهما يمكن إجمالها فيما يلي:

أولا: لوحظ بوجه عام أن المبادئ الخلقية عند الشعب البابلي لم تكن من العناصر الجوهرية في حياة هذا الشعب أو حياة حكامه، وتتضح صحة هذه الحقيقة بصورة بارزة من «تشريعات حمورابي» التي وردت فيها الجرائم والأحكام متدرجة حسب الدرجات الاجتماعية التي يشغلها المتقاضون أو المذنبون، فكان الرجل صاحب المنزلة العالية ينال فيه رعاية ظاهرة أكثر من الرجل الوضيع الأصل[3]، وإلى جانب الأخذ بالقصاص في القتل، فقد نص تشريع حمورابي كذلك على أن المقتول إن كان عبدًا عُوّض صاحبه عنه بعبد آخر، أما في العين والسن، فإن كان الجاني أرفع مرتبة وأعلى شأنًا اكتفي في

(١) المرجع السابق .ص٤٠٥-٤٠٦
(٢) د/ محمود السقا : تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية.ص٣٣٧
(٣)جيمس هنرى برستد: فجر الضمير ص٣٦٨

العقوبة بغرامة مالية قدرها نصف (من) في العين وأي عضو آخر، وثلث «من» في السن[1].. وعلى النقيض من ذلك فإن حكماء المصريين الأقدمين ووجهاء القوم كانوا دائما يكررون ذكر عدم اكتراثهم بالفوارق الاجتماعية بين طبقات الناس، فقد جاء في قول أحدهم: «إني لم أرفع من شأن العظيم على الوضيع».. والواقع أن المنزلة الاجتماعية لم تعطِ المصري القديم أية ميزة في نظر القانون[2].

يتضح إذًا أن المساواة ووضع الإنسان موضعه الحقيقي في أروقة المجتمع لم تشغل بال الحكام في بلاد الرافدين، فكانت العدالة الاجتماعية- التي هي بعينها الأساس الذي يقوم عليه الرقي الخلقي- ناقصة جدًا، بينما شغلت تماما بال نظرائهم على ضفاف وادي النيل.

ثانيا: افتقاد حضارة بلاد أرض الرافدين لرمز الميزان، ويبدو أن عذاب الشك والقلق والتشاؤم الذي سيطر على حياة الناس في بلاد أرض الرافدين -منذ الألف الثانية على أقل تقدير- لم يكن ليسمح بوجود رمز الميزان أو أن يتحول من أداة قياس أو حساب تجارية إلى رمز ذي أبعاد ودلالات شاملة- كما حدث في حضارة مصر القديمة التي ارتبط فيها عبر مئات السنين وفي مختلف النصوص والصور والنقوش بـ «ماعت» رمز العدل والصدق والاستقامة، والحق والقانون الذي يقوم عليه الوجود، والنظام الذي يوجه حركته- ليقدم للناس عزاءً عن قسوة الموت وظلمه، وأملاً في عدالة لم تعرفها دنياه[3].

يبدو أن هذه النزعة التشاؤمية تعود إلى غياب الاعتقاد في استمرار الحياة الإنسانية بعد الموت، فتاريخ الإنسان ينتهي بموته، وبعد الموت يتساوى الناس، لا فضل لخيّر على شرير، فالكل في ظلمة دامسة، ومعنى هذا غياب مفهوم الثواب والعقاب الذي يحقق العدالة، ويضمن لفاعل الخير الثواب في حياته، ويجازي الشرير على ما أقدم عليه

---

(١) محمد محمود جمعة: النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والمم السامية. ص٣٦٨

(٢) جيمس هنرى برستد :فجر الضمير ص٣٦٨

(٣) د/ عبد الغفار مكاوى: جذور الاستبداد. قراءة فى أدب قديم .سلسلة عالم المعرفة (١٩٢) . الكويت ١٩٩٤ ص٧٩

من شر.. وهذا الأمر يثير الشك في المبادئ الدينية والأخلاقية، وفي جدوى اتباع النظام الأخلاقي والقوانين التشريعية التي تطورت في ظل حضارة بلاد الرافدين[1].

وأخيرًا فهذه الشواهد من التاريخ القديم شواهد تمثيل لا حصر وتفصيل وهي معنية في الدلالة على المدى الذي وصل إليه تشريع القصاص في أرفع الحضارات الأولى، فإن كانت مصر وأرض الرافدين قد سبقتا في التقدم الحضاري والصوغ الفني للقانون، إلا أنهما لم يسلما من خلل في إرساء القواعد القانونية العامة المستمدة من مبادئ مستقرة، فعلى الرغم مما وصلت إليه الحضارات القديمة من رقي في التشريع فإنها لم تبلغ بتشريع القصاص مبلغه الذي جاءت به الديانة الإسلامية ليكون صالحًا للعمل به مع تطور المجتمعات وصالحًا للأخذ به في مذاهب التفكير المختلفة.

(١) د/محمد خليفة حسن أحمد: دراسات فى تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة. دار الثقافة. القاهرة١٩٨٥ ص١١٥-١١٧

الفصل الثانى

شريعة القصاص في اليهودية

الشريعة اليهودية هي مجموعة الفرائض التي فرضها (يهوه) إله موسى على بني إسرائيل، وأمرهم بالعمل بها كتشريع لهم، كما جاء نص ذلك في سفر التثنية: «وَدَعَا مُوسَى جَمِيعَ إِسْرَائِيلَ وَقَالَ لَهُمْ: «اسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ الْفَرَائِضَ وَالأَحْكَامَ الَّتِي أَتَكَلَّمُ بِهَا فِي مَسَامِعِكُمُ الْيَوْمَ، وَتَعَلَّمُوهَا وَاحْتَرِزُوا لِتَعْمَلُوهَا»[1]، وكذلك: «وَهذِهِ هِيَ الشَّرِيعَةُ الَّتِي وَضَعَهَا مُوسَى أَمَامَ بَنِي إِسْرَائِيلَ. هذِهِ هِيَ الشَّهَادَاتُ وَالْفَرَائِضُ وَالأَحْكَامُ الَّتِي كَلَّمَ بِهَا مُوسَى بَنِي إِسْرَائِيلَ عِنْدَ خُرُوجِهِمْ مِنْ مِصْرَ»[2].

ويطلق اليهود على الشريعة اسم (هلاخا – Halakha)، وهي جزء من التعاليم، متعلق بالطقوس والسلوك، وتقوم أحكامه على أقوال التلمود[3] التي تشرح التوراة من البداية وحتى النهاية.

---

(١) سفر التثنية ٥/ ١

(٢) سفر التثنية ٤/ ٤٤ – ٤٥

(٣) التلمود: وهو مجموعة الأحكام الفقهية اليهودية والتفاسير والشروح الشفاهية الدينية المنقولة، والتي يطلق عليها الجمارا (الإتمام – الإكمال)، بالإضافة إلى المشنا بأقسامه الستة: ولما كانت هناك جمارتان – تكونت إحداهما في بابل والأخرى في فلسطين، أدى ذلك إلى وجود تلمودين: التلمود الغربي وهو الذي يسمى التلمود الأورشليمي أو المقدسي، تمسحًا في مدينة القدس وتبركاتها، حيث وضعه أحبار فلسطين وخصوصًا أحبار طبريا وتستوري وكيسارين. والتلمود الشرقي: وهو الذي يسمى التلمود البابلي، تذكيرًا ـ

تعريف الهلاخا في اللغة:

تعني الطريق Way أو المجاز Path، وهي في العبرية: (هلاخا - הלכה) من الفعل (هلخ - הלך) بمعنى سار - سلك، وهي من لغة (הליכה - هليخا) بمعنى السير، كما (הנהגה -هنهجا) بمعنى: اتباع.

تعريف الهلاخا اصطلاحًا:

فرّق أحبار اليهود المتأخرون بين دلالة (המנהג - همنهج) أي: العرف - التقليد، ودلالة (הלכה - هلخا) السير؛ حيث جعلوا استخدام (ההלכה - الهلاخا) للأحكام والقوانين التي أمر الرب بها بني إسرائيل، وأصبحوا ملزمين بإتباعها وتنفيذها، وقصروا دلالة (منهاج - מנהג) عرف وتقليد، أو منهج للقوانين التي اتبعها بنو إسرائيل وغير ملزمين بتنفيذها. وربما اشتق مصطلح (هلاخا) من الفعل (הלך - هلخ) الذي يعني: ذهب؛ لأن الشريعة أمر يذهب ويأتي من البداية إلى النهاية، أو أن بني إسرائيل يسيرون على أحكامه[1]. ولم يرد مصطلح هلاخا (شريعة) في العهد القديم، وإنما ورد مصطلح:

▪ بقوة البحث الديني في العراق منذ السبي البابلي على أيام بختنصر، ولأن العراق كانت منذ ذلك الوقت تسمى عند اليهود «بابل» والملاحظ أن طبقات الأمورائيم (المتكلمون أو المفسرون) في بابل كانت أطول زمنًا من طبقات الأمورائيم في فلسطين، ففي بابل تغطي طبقاتهم المدة من ٢١٩ ميلادية إلى سنة ٥٠٠ ميلادية، في حين أن طبقات الفلسطينيين لا تغطي إلا الفترة ما بين ٢١٩ ميلادية و ٣٥٩ ميلادية - وقد أكسب المؤمنون بالتلمود قدسية خاصة له، وجعلوه يحتل المقام الثاني بعد العهد القديم من مصادر التشريع اليهودي.

انظر:

- حسن ظاظا، الدكتور: الفكر الديني الإسرائيلي. القاهرة، بدون تاريخ، صـ ٩٦ - ٩٧
- مصطفى عبد المعبود، الدكتور: دراسات في المشنا. مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد ٤٠، سنة ٢٠٠٩، صـ ٤٣

(١) ١- انظر:

- לכסיקון מקראי, עמ' 150
- ألان أنترمان: اليهود عقائدهم الدينية وعباداتهم. ترجمه وقدم له: د. عبد الرحمن الشيخ. مراجعة: د. أحمد شلبي. صـ ٢٢١، صـ ٤٠٢

(תורה למשה מסיני (شريعة) لموسى من سيناء[1] ثلاث مرات في المشنا:

(أ) شريعة موسى عند زراعة الحقل بنوعين من الحنطة إذا صنع جرنًا واحدًا يعطي لقاطًا واحدًا، جزئين يعطي لقاطين[2].

(ب) «من هنا شريعة موسى أن «إلياهو»[3] لم يأت لينجِّس ويطهر وأن يقضي ويقرِّب، وإنما ليبعد المقرَّبين بالقوة ويقرِّب المبعدين بالقوة»[4].

(جـ) «من شريعة موسى أن بني عمون وبني مؤاب يعشرون العشر الثاني في السنة السابعة.

ويرى أحبار اليهود كما أن أحكام التوراة قيلت قواعدها وتفاصيلها في جبل سيناء، كذلك الأمر مع كل الفرائض والوصايا، ولكنها لم تفسر في التوراة مثل فريضة الهُذب ציצית (مجموعة الخيوط في الزوايا الأربعة لثوب المتدينين اليهود) المنصوص عليها في فصل الهُذَّاب الذي ورد في سفر العدد (١٥/ ٣٧ - ٤١)، والتي تحتم جعل الهُذَّاب في الزوايا الأربعة من الثوب: ועשו להם ציצית - ويجعلون لهم هُذب[5]، ثم ثنيت في المشنا: גדילים תעשה לך - تجعل لك جدائل. فهذه هي جوهر الفريضة، أما قواعدها وتفاصيلها؛ أي: كيفية وضع الجدائل في الثوب، وكم خيطًا وكم رباطًا فقد تم توضيحها

---

(١) لقد أراد الأحبار (الحاخامات) لقوانينهم الاستمرارية والإلزام، وفي سبيل ذلك زعموا أن كل ما يفتون به أو يتناولونه بالشرح والتفسير ما هو إلا من قبيل الوحي الذي نزل على موسى، واستخدموا لذلك التعبير (תורה למשה מסיני توراة لموسى من سيناء) وشاع استخدام هذا التعبير بصفة خاصة في المواضع التي ليس لها سند أو أصل في العهد القديم، ومن هنا نشأ مفهوم «التوراة الشفوية» في مقابل التوراة المدونة في محاولة لتقديس أحكامهم وقوانينهم بربطها بالوحي.
انظر: مصطفى عبد المعبود سيد منصور، الدكتور: الأدب اليهودي في المرحلة التلمودية. رواج للإعلام والنشر، القاهرة، سنة ٢٠٠٥، ص٥٩ ٢- פאה ٨٢/ ٦

(٢) نبي عظيم من بني إسرائيل عاش في المملكة الشمالية اثناء حكم الملك آحاب، ومعنى اسمه بالعبرية الهي يهوه و الصيغة اليونانية لهذا الاسم هي إلياس و هي المستخدمة في عربية القرآن الكريم .

(٣)עדיות ٨٨/ ٣

(٤)ידים ٤٤/ ٣

(٥) راجع سفر العدد ١٥/ ٣٧ - ٤١

في المشنا[١]. ويوضح ذلك الأحبار قائلين إن هذا ما تعلمه موسى شفاهة فوق طور سيناء، ثم قام بتبليغها لشيوخ بني إسرائيل، وقد رُمِزَ لها في التوراة المكتوبة بالحروف والكلمات؛ ولذلك فهي لا تندرج تحت النوع الذي يُطلق عليه: «شريعة لموسى من سيناء»، ولكن يتم دراستها وتعلمها من خلال القواعد الثلاث عشرة التي يقود فيها الرب يهوه بني إسرائيل حسب كلامه لموسى كليم الله[٢].

وقد أجمع أحبار اليهود والباحثون المحدثون على أن كل الشرائع المشار إليها باسم «شريعة لموسى من سيناء» هي: شرائع قديمة أعطيت لبني إسرائيل من قبل، واختفى مصدرها عن الأحبار، وكذلك أسبابها وعلاتها، ولذلك علقوها بزمن أكثر قدمًا يرجع إلى زمن تلقي التوراة فوق طور سيناء. بالإضافة إلى أن اسم (سيناء) يدل على التلقي القديم، كما يشير أيضًا إلى أن الأحبار لم يتعلموا هذه الشرائع بناءً على أركان وقيم التوراة أو الجمارا أو فتاوى واجتهادات الأحبار، ومن هنا أطلقوا على جبل سيناء «ועוקר הרים» أي: الذي يدك الجبال بعلمه، ثم أصبحت صفة لمن يدرس الشرائع المبلغة في سيناء تفرقة عمن يدرسها في الشروح والتفاسير، وعلى أساس التمحيص والتقصي الدقيق في الأمور[٣].

وتطلق التوراة على الشريعة أيضًا في اليهودية. والتوراة أو «الناموس» في اليونانية، هو: اصطلاح كان يطلق في الأصل على الأسفار الخمسة التي تنسب لموسى عليه السلام، ولذلك يطلق عليها أحبار التلمود (خمسة أخماس التوراة) وأيضًا (أخماس) ويطلق عليها أيضًا اسم: ספר תורת יהוה – كتاب توراة يهوه[٤]. وكان يهود الإسكندرية يطلقون عليها اسم: המשפטים، أي: كتاب القوانين، إلا أن اسم: توراة يشير أيضًا إلى

---

(١) מנחות ٦٣/ ٧٢

(٢) وهي: יהוה אל רחום וחנון, ארך אפים ורב חסד ואמת, נוצר חסד לאלפים, נושא עון ופשע וחטאה ונקה לא ינקה – الرَّبُّ إِلهٌ رَحِيمٌ وَرَؤُوفٌ، بَطِيءُ الْغَضَبِ وَكَثِيرُ الإِحْسَانِ وَالْوَفَاءِ. حَافِظُ الإِحْسَانِ إِلَى أُلُوفٍ. غَافِرُ الإِثْمِ وَالْمَعْصِيَةِ وَالْخَطِيَّةِ. وَلكِنَّهُ لَنْ يُبْرِئَ إِبْرَاءً الخروج ٣٤/ ٦ – ٨

(٣) לכסיקון מקראי, עמ> ١٥١

(٤) أخبار الايام الثاني ١٧/ ٤

التعاليم الأخلاقية والتأديبية؛ لأنها تشتمل على قواعد تحدد سلوك الإنسان كل أيام حياته، وكذلك أحداث بني إسرائيل، بينما القوانين قسم واحد من محتواها(١).

الشريعة في الفكر الديني اليهودي:

وضع أحبار اليهود تعريفًا اشتقاقيًا في اللغة العبرية لمصطلح الشريعة (הלכה - هلاخا) قبل أن يضعوا مصطلحًا اشتقاقيًا أو حرفيًا لمصطلح (الدين - הדת)؛ هذا المصطلح الذي لم يوجد مطلقًا في أسفار اليهود القديمة، وربما يرجع ذلك إلى أن اليهودية من الناحية التقليدية لا تعتبر نفسها دينًا؛ وإنما هي تقدم نفسها كمجموعة تعاليم ووصايا ارتبطت بالعلاقة التعاهدية بين بني إسرائيل وإلههم (يهوه)، وعلى هذا لا ينظر اليهود للعبادات البشرية ومسلك البشر الآخرين (غير اليهود)، كمعتقدات مناقضة للدين اليهودي، وإنما اعتبروها أساليب أو طرائق غريبة (يتخذها الأغيار، أي: غير اليهود) تمثل تهديدًا لبقاء عهد (يهوه) وميثاقه لبني إسرائيل، ولا ينطبق مصطلح الدين بهذا المفهوم، ومن هنا لا يعتبر اليهود التقليديون اليهودية دينًا على نسق القول: الدين المسيحي أو الدين الإسلامي، وإنما هو (دين) متفرد (لا نظير له) ولا يمكن إدراجه في تصنيف مع الأديان الأخرى، وذلك باعتباره التعاليم الإلهية الموحى بها؛ والتي تمثل عهد إلههم (يهوه) وميثاقه مع بني إسرائيل. بالإضافة إلى ذلك؛ هناك ملمح آخر تتصف به اليهودية، فحتى وقت حديث نسبي لم يكن هناك انفصال بين ما هو ديني وما هو دنيوي في الفكر اليهودي، فوعي الثقافة اليهودية بذاتها، والوعي التاريخي اليهودي، والوعي اليهودي بالهوية، والوعي بالوجود اليهودي، كل هذا، ككل واحد متكامل، قد ذاب أو اتحد في هيكل ديني بشكل رئيس، وربما كان هذا الملمح أكثر من أي ملمح آخر يسهم في افتقاد فكرة الدين بشكل متكامل في اليهودية. فالديانة اليهودية إذًا هي نمط من السلوك ارتضاه اليهود ليعيشوا عليه، وهو في أغلبه من صنيعهم وتدبيرهم وموافقة إلههم يهوه(٢).

---

(١) אנציקלופדיה. אוצר ישראל. חלק עשירי, מהדורה שלישית. לונדון, בהוצאת שאפירא ואלנטין ושותפיו, בשנת תרצ>>ה לפ>>ק. עמ> ٢٣٧.

(٢) اليهود عقائدهم الدينية وعباداتهم، صـ ٣١ - ٣٢ (م س ذ).

وعلى الرغم من ذلك فإن هذا لا يعني إنكار هذه الدراسة لخصوصية التراث الديني اليهودي وتفرده من حيث تصنيفه ضمن السياق الأوسع والأشمل لدراسة الأديان، وقد فعل ذلك اللاهوتيون اليهود والفلاسفة المسلمون في العصور الوسطى، عندما ناقشوا عقائد المسيحية والإسلام، وقارنوها بالعقائد الدينية الأخرى.

تشريع القصاص في اليهودية وتطوره التاريخي:

لقد برهن النقد التاريخي واللغوي للعهد القديم على أن سنَّ التشريع في أسفار موسى الخمسة في الصورة التي هي عليها الآن لا يمكن أن يكون قد أعلنها موسى عليه السلام قبل دخول بني إسرائيل أرض كنعان، وأنها لم تتخذ صيغتها النهائية إلا بعد استيلاء (بختنصر) على أورشاليم سنة ٥٨٦ ق. م. عندما سبى بني إسرائيل معه إلى المنفى، أي أن الجانب القانوني في الأسفار الخمسة، باختصار لا يرجع تأليفه في الصورة التي هو عليها الآن، إلى عصر مبكر في تاريخ بني إسرائيل؛ وإنما يرجع إلى عصر متأخر، كما ألف الجزء الذي اصطلح الباحثون على تسميته بالتشريع الكهنوتي لأول مرة في الصورة التي هي عليه الآن، إما في فترة السبي البابلي أو بعده، إلا أن هناك فرقًا بين عصر القوانين في حد ذاتها والتواريخ التي خرجت فيها إلى العالم في شكل شريعة مكتوبة فالقوانين بصفة عامة لا تخرج إلى الوجود كاملة في اللحظة التي تصاغ فيها، فالتشريع والتقنين شيئان مختلفان كل الاختلاف؛ إذ أن التشريع هو قانون ذو نفوذ لنظم سلوكية محددة لا تنتشر ولا تصبح ملزمة بوصفها قانونًا قبل أن تعتمد السلطة العليا قرارها الملزم؛ بل إن القوانين الجديدة نادرًا ما تكون ابتداعًا جديدًا كاملًا، فهي ترتكز دائمًا على وجه التقريب على أساس عادة قائمة وتقتضي وجودها ضمنًا، كما أنها ترتكز على رأي شعبي يتلازم في كثير أو قليل مع القوانين الجديدة، بحيث تكون العقول مهيأة في هدوء بمدة طويلة لتقبلها. فالقانون الذي يستجيب إلى حد ما مع ماضي الشعب هو وحده الذي يمتلك قوة من نوع ما للتكيف مع مستقبل هذا الشعب. فالشعب نمو وليس تكوينًا[1].

ولا يختلف التشريع عند بني إسرائيل في تطوره التاريخي عن هذا النحو، فمئات

---

(١) جيمس فريزير: الفولكلور في العهد القديم. ترجمة: د. نبيلة إبراهيم. مراجعة د. حسن ظاظا. الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٤، صـ١٣٨ – ١٣٩

السنين من حياة التجوال أو الترحال ثم الاستيطان في المنطقة الواقعة بين بابل ومصر قد تركت مع أسباط بني إسرائيل بعضًا من أسس الحضارتين البابلية والمصرية، ولم يكن لثمرة هذه التأثيرات الحضارية أن تتضح إلا بعد أن دخل بنو إسرائيل أرض كنعان، وثبتت أقدامهم عليها، وأصبح لديهم القدرة على إعداد وتأهيل أسس الحضارة والثقافة التي استمدوها من الحضارتين المحيطتين بهم بابل ومصر، ومع قرب كنعان من مصر، وسيادة مصر المستمرة على كنعان؛ إلا أن الحضارة البابلية هي التي ضربت جذورها العميقة في أرض كنعان وكان تأثيرها أعظم من تأثير الحضارة المصرية، حتى إنه في أثناء حكم مصر وسيادتها على كنعان كان حكام كنعان يكتبون رسائلهم إلى حكام مصر بخط ولغة بابل؛ حيث تشكلت حضارتهم من الأسس البابلية بداية من الطبقة السفلى القديمة؛ والتي تكونت فوقها الطبقة الثانية الكنعانية الخاصة والتي نشأت بتأثير الخصائص البيئية والاقتصادية لأرض كنعان وعبادتها المحلية، وحينما بدأ بنو إسرائيل في الاستقرار بين الكنعانيين أثرت فيهم أيضًا عادات البيئة الكنعانية وتقاليدها، ومن ثم بدأت تنمو طبقة جديدة خاصة ببني إسرائيل، ومن امتزاج أسس تلك الطبقات الثلاث ظهرت الحضارة الإسرائيلية في فترة ما قبل الملكية[1].

وهكذا يمكن القول إن بني إسرائيل لم ينشأوا بنية قوانينهم إلا على أساس من التقاليد والعادات البالغة في القدم؛ والتي تأثروا بها من حضارات الشرق الأدنى القديم، ويؤكد ذلك مقارنة كتاب العهد ספר הברית[2] مع بعض من بنود تشريع (حمورابي)، وهو ما

---

(١) שמעון דובנוב: דברי ימי עם ישראל, כרך ראשון, הוצאת דביר תל-אביב תשט"ו, ידיעות אחרונות, מהדורה לעם בהוצאה כרכים, הותקנה על-ידי ברוך קרוא, עמ' 22- 23

(٢) كتاب العهد هو أقدم قانون في أسفار موسى الخمسة، وهو الذي يتضمنه سفر الخروج من الإصحاح العشرين، الفقرة ٢٢ إلى الإصحاح ٢٣ الفقرة ٣٣، وهو يتصل بصورة مباشرة بالإصحاح ٣٤ من السفر نفسه من الفقرة ١١ – ٢٧ ما يسمى بـ «كتاب العهد الصغير»، وقد اندمج كتاب العهد في المصدر الإلوهيمي الذي يعتقد أنه كتب في شمال فلسطين في مطلع القرن الثامن قبل الميلاد على الأكثر، أما كتاب العهد الصغير فيحتوي على المصدر اليهوي الذي يعتقد أنه كتب في أرض فلسطين في عصر مبكر عن كتابة المصدر الإلوهيمي، أي: أنه كتب في القرن التاسع ق. م. ويبدأ كتاب العهد بعبارة «وهذه هي الأحكام التي تضع أمامهم»(الخروج ٢١ : ١ – وتم فيه تجميع الأحكام الخاصة بالشرائع الشخصية والعبادات والبيع والشراء وأحكام العقوبات، ويدل الإيجاز الشديد والبساطة في صياغة القوانين على قدمها الشديد، وهو يصور في العموم الحياة في عهد الملوك والقضاة الأول، أما المجتمع الذي يصور في هذا التشريع هو مجتمع ذو بنية بسيطة تعتمد الحياة فيها على الزراعة، كما أن مصدر الثروة فيه هي المنتجات الحيوانية والزراعية.

انظر:

– الفولكلور في العهد القديم جـ ٢، صـ ١٤٣، (م س ذ).

- דברי ימי עם ישראל, עמ' 23

سيكشف سر تكوين القضاء الإسرائيلي؛ حيث سيتضح إنه واحد من أغصان القضاء البابلي الذي سيطر وساد منطقة شرق آسيا، ومن بينها أرض كنعان؛ فقد أخذ رؤساء بني إسرائيل هذا الغصن ورووه؛ فنما وترعرع على طريقتهم.

إن اقتراح المقابلة بين القضاء البابلي والقضاء الإسرائيلي فيما يخص القانون المدني والجنائي سوف يوضح الجوانب المشتركة والفروق بين القضائين، ويلقي الضوء على حياة بني إسرائيل ووعيهم القضائي في هذه الفترة القديمة:[1]

كتاب العهد	تشريع حمورابي
١- إذا تخاصم رجال وصدموا امرأة حبلى ولم تحصل أذية؛ تقع العقوبة عليهم كما يصفها زوج المرأة.	١- إذا ضرب رجل امرأة حامل وسقط ولدها فإنه يدفع عشرة شكاليم فضه عوضًا عن ولدها، وإذا ماتت هذه المرأة فإنه تقتل قتلا (ابنة الضارب). وإذا ضرب أمة وسقط ولدها يدفع لها (شيكلين) فضة. وإذا ماتت هذه الأمة يدفع ثلث (منا) فضة (٢٠٩ - ٢١٤)
٢- وإذا وقعت أذية تعطى نفسًا بنفس وعينًا بعين، وسنًا بسن، ويدًا بيد، ورجلًا برجل، وكيًا بكي، وجرحًا بجرح، ورضًا برض. وإذا ضرب إنسان عين عبده -أمته- يطلقه حرًا عوضًا عن عينه، وإن أسقط سن عبده أو سن أمته يطلقه حرًا عوضًا عن سنه(خروج: ٢١: ٢٣ - ٢٧)	٢- إذا أفسد شريف عين شريف آخر فليفسدوا عينه، وإذا أفسد عين رجل من العامة أو كسر عظمه فليدفع (منا) من الفضة، وإذا أفسد (عضو) أو كسر عظم عبد رجل فليدفع نصف ثمنه، وإذا أسقط شريف سن شريف آخر فليسقطوا سنه، وإذا أسقط سن رجل مسكين فليدفع ثلث (منا) من فضة[1].

(١) שם שם, עמ' 24

تظهر هذه المقابلة كيف تفرع من الأصل المشترك للقضاء السامي القديم أنظمة قضائية متشابهة مع بعضها البعض، إلا أنه ليس من السهل معرفة أن التأثير البابلي على القضاء الإسرائيلي كان مباشرًا، أي عن طريق آباء بني إسرائيل، أو عن طريق الحضارة الكنعانية؛ فمن خلال رسائل تل العمارنة[1] التي اكتشفت بمصر تبين أن حكام المدن في أرض كنعان في النصف الثاني من الألف الثاني قبل الميلاد قد استخدموا في رسائلهم اللغة الأكدية[2] التي كانت اللغة الدولية في الشرق في ذلك الوقت، ومن هنا فإن حضارة آرام النهرين ومن بينها تشريع حمورابي كانت معروفة في كنعان قبل أن يدخلها بنو إسرائيل.

فلسفة القتل وسفك الدماء في العهد القديم:

القتل في القضاء العبري القديم هو سفك دم إنسان بدون تشريع أو حكم قضائي؛ فالقتل في العهد القديم هو أقدم خطيئة في التاريخ الإنساني: «وَكَلَّمَ قَايِينُ هَابِيلَ أَخَاهُ. وَحَدَثَ إِذْ كَانَا فِي الْحَقْلِ أَنَّ قَايِينَ قَامَ عَلَى هَابِيلَ أَخِيهِ وَقَتَلَهُ»[3]. ومن هنا أصبح لقدسية الحياة صرامة وقيمة مطلقة.

رجال الدم:

إن أول ظهور للتحذير في القضاء الجنائي العبري كان يتجه إلى سفك الدماء: (سَافِكُ دَمِ الإِنْسَانِ بِالإِنْسَانِ يُسْفَكُ دَمُهُ. لأَنَّ اللهَ عَلَى صُورَتِهِ عَمِلَ الإِنْسَانَ»[4]، كما

---

(١) وهي تعود إلى النصف الثاني من الألف الثاني قبل الميلاد وهي تضم الرسائل التي تبادلها الفرعونان أمينوفيس الثالث، وأمينوفيس الرابع مع أمراء سوريا وفلسطين انظر: سبتينو موسكاتي: الحضارات السامية القديمة. ترجمة: د. السيد يعقوب بكر. دار الرقي بيروت، سنة ١٩٨٦م، صـ ١١٩

(٢) اللغة الأكدية اسم جامع أطلقه البابليون على لغتهم البابلية ولغة إخوانهم الأشوريين معا، وهي كذلك في اصطلاح العلماء المحدثين، ويطلقونها على اللهجات البابلية والأشورية المختلفة، فإذا أرادوا التميز قالوا البابلية القديمة والأشورية الوسطى، واللغة الأكدية القديمة هي لغة دولة أكد الأولى خاصة. المرجع السابق صـ ٢٥١

(٣) سفر التكوين ٤/ ٨

(٤) سفر التكوين ٩/ ٦

لو كان الرب بذاته وبمجده يطلب دم القاتل: (وَأَطْلُبُ أَنَا دَمَكُمْ لأَنْفُسِكُمْ فَقَطْ. مِنْ يَدِ كُلِّ حَيَوَانٍ أَطْلُبُهُ. وَمِنْ يَدِ الإِنْسَانِ أَطْلُبُ نَفْسَ الإِنْسَانِ، مِنْ يَدِ الإِنْسَانِ أَخِيهِ»[1]. إن صوت الدم المسفوك هدرًا يصرخ ويصل إلى السماء[2]؛ وذلك لأنه في حكم التوراة يدنس الأرض: (لاَ تُدَنِّسُوا الأَرْضَ الَّتِي أَنْتُمْ فِيهَا، لأَنَّ الدَّمَ يُدَنِّسُ الأَرْضَ. وَعَنِ الأَرْضِ لاَ يُكَفَّرُ لأَجْلِ الدَّمِ الَّذِي سُفِكَ فِيهَا، إِلاَّ بِدَمِ سَافِكِهِ»[3].

إن المصطلح (دم): يوظف غالبًا في العهد القديم كمسمى يشير إلى الخطايا بشكل عام، فأطلق على المجرمين (رجال دماء)[4]، ويصرخ النبي أشعياء: (أيديكم ملآنة دماء)[5]. أما مدينة الجريمة والشر؛ فأطلق عليها: (مدينة الدماء)[6].

إذًا أكد العهد القديم على خطورة خطيئة سفك الدماء، واعتبارها جريمة مرذولة ومقيتة، واعتبر قتل القاتل شرطًا لازمًا لا يمكن نسخه أو نقضه[7].

حكم القصاص في الشريعة اليهودية:

إن الأحكام القانونية في التوراة لها أشكال أدبية مختلفة ومتنوعة، ربما تشهد على الأسس المختلفة لتكوينها؛ حيث يمكن التمييز بين ثلاثة أنواع للأحكام القضائية في كتاب العهد:

---

(١) سفر التكوين ٩/ ٥

(٢) صَوْتُ دَمِ أَخِيكَ صَارِخٌ إِلَيَّ مِنَ الأَرْضِ. التكوين ٤/ ١٠. لأنه على صورة الرب خلق الإنسان (تكوين ٩/ ٦) ويتضح من هذه الفقرة ليس فقط الأساس الأخلاقي وإنما أيضًا الأساس القضائي، فعلاقة الرب بالإنسان في العهد القديم كعلاقة الأب بأبنائه (قارن تكوين ٥/ ٣) ومن يضر الابن ينتظر ويتوقع انتقام الأب.

انظر: לכסיקון מקראי, חלק ב>, עמ> 151

(٣) سفر العدد: ٣٥/ ٣٣

(٤) سفر صموائيل الثاني ١٦/ ٧-٨

(٥) سفر أشعياء ١/ ٥

(٦) سفر ناحوم ٣/ ١

(٧) לכסיקון מקראי. ערך רצח

أ- أحكام مدنية[١].

ب- أحكام أخلاقية اجتماعية[٢].

جـ تشريعات عبادية طقسية[٣].

ويأخذ هذا التقسيم في الامتزاج داخل التشريعات المتأخرة التي توجد في سفري التثنية والعدد؛ حيث تمزج القوانين تقريبًا بدون إمكانية التمييز بين الأنواع المختلفة من الأحكام؛ فالأحكام المدنية التي تشغل أكثر من نصف كتاب العهد تكاد تختفي في الكتابات المتأخرة؛ حيث إن المشرع الديني المقرائي لم يهتم بها[٤]. أما عن أسلوب صياغة الأحكام القضائية فقد ميز (ألط- Alt) بين نوعين من الأحكام؛ حيث اعتمد على الخلفية التاريخية في تصنيفه لها، ويندرج تحت النوع الأول -الذي أطلق عليه الصياغة الإفتائية- الأحكام المدنية في كتاب العهد، حيث تصاغ افتتاحيتها على النحو التالي: (כי- لأن، אם- إذا)، وهي ثمرة تجارب الحياة اليومية لبني إسرائيل، وتنسب الأحكام الأخلاقية والعبادية إلى النوع الثاني، والذي أطلق عليه (ألط) اسم: الصياغة المحققة أو المطلقة؛ حيث تبدأ صياغتها بهذا الأسلوب: (לא - لا، אל - لا)[٥].

ومن نماذج أحكام الإفتاء، والتي تصاغ بشكل عارض: (إِذَا اشْتَرَيْتَ عَبْدًا عِبْرَانِيًّا، فَسِتَّ سِنِينَ يَخْدِمُ، وَفِي السَّابِعَةِ يَخْرُجُ حُرًّا مَجَّانًا)[٦]، (إِنْ دَخَلَ وَحْدَهُ فَوَحْدَهُ يَخْرُجُ)[٧]، (وَإِذَا بَاعَ رَجُلٌ ابْنَتَهُ أَمَةً، لاَ تَخْرُجُ كَمَا يَخْرُجُ الْعَبِيدُ)[٨]. يتضح إذًا أن الأحكام الإفتائية تقضي حالات معينة؛ حيث تبين كيفية التصرف في كل حالة وأخرى، أو لذلك يتم مخاطبة الأطراف المشاركة في هذه الحالات بضمير الغائب.

---

(١) سفر الخروج ٢١/ ١ - ٢٢

(٢) سفر الخروج ٢٢/ ١٧ - ٢٣

(٣) سفر الخروج ٢٣/ ١٠ - ١٩

(٤) ישראל אלשעל: היסטוריה של עם ישראל, ספרה ראשונה מראשית מרד בר-כוכבא, הוצאת עם עובד, ת>>א, עמ< 28

(٥) א. אלט: מקורות החוק הישראלי, אקדמון, ירושלים, תשכ>>ו עמ< 60

(٦) سفر الخروج ٢١/ ٢

(٧) سفر الخروج ٢١/ ٣

(٨) سفر الخروج ٢١/ ٧

وينسب حكم القصاص في التوراة إلى الأحكام المطلقة أو القطعية؛ إلا أن له صورتين:

الأولى: (לֹא תִרְצָח[1] لا تقتل)، وهي الوصية السادسة من الوصايا العشر[2].

الثانية: من ضرب إنسانًا فمات يقتلا قتلًا[3].

أمر (يهوه) من خلال هذا التشريع بقتل القاتل المتعمد، إلا أن التوراة قسمت القتل العمد إلى واجب ومباح ومحرم؛ الأول: كالقتل عند ضبط المجرم متلبسًا بالجريمة أو مقدمًا على اعتداء، ففي هذه الحالة القتل واجب دفاعًا عن النفس، ونص عليه في سفر الخروج: (إِنْ وُجِدَ السَّارِقُ وَهُوَ يَنْقُبُ، فَضُرِبَ وَمَاتَ، فَلَيْسَ لَهُ دَمٌ)[4]. والثاني وهو المباح؛ فهو كالقتل في أثناء الحرب. والثالث وهو المحرم، وهو المقصود من الوصية السادسة من الوصايا العشر: لا تقتل -فإنه عام وشامل؛ حيث إن جزاء القاتل هو الإعدام، ولا تجوز فيه الدية وفقًا لما نص عليه سفر العدد: (وَلاَ تَأْخُذُوا فِدْيَةً عَنْ نَفْسِ الْقَاتِلِ الْمُذْنِبِ لِلْمَوْتِ، بَلْ إِنَّهُ يُقْتَلُ)[5].

---

(1) سفر الخروج ٢٠/ ١٣

(2) وهذه هي أهم الوصايا التي وردت في العهد القديم ويطلق عليها: עשרת הדברים (الخروج ٢٤/ ٢٨؛ التثنية ١٠/ ٤) إلا أن الاسم الشائع لها بين مفسري اليهود هو الذي ورد في التلمود: עשרת הדברות – (שבת: פ"ו) أي استبدال جمع المذكور דברים «كلمات» بجمع المؤنث דברות ويطلق عليها في الأرامية «عسردبريا» أي الكلمات العشر، وفي اليونانية Decalogue – ديكالوك» وتعني أيضًا «الكلمات العشر"، وتدعى أيضًا «كلمات العهد» (التثنية ٢٩/ ١) «الوحي الشهادة» (الخروج ٣١/ ١٨) «والشهادة» (الخروج ٢٥/ ١٦)، وتنطوي على حكمة اجتماعية وروحية اعتبرت من سمات الدين اليهودي، وذلك لتضمنها توجيهات وإرشادات أخلاقية للحياة الصالحة.. إلا أنه يجب التمييز بينها وبين الوصايا الطقسية أو الشعائرية (راجع الخروج ٣٤/ ١ – ٦؛ ٢٢؛ ٢٣) وقد وضع أحبار التلمود، الوصايا الخمس الأولى مقابل الوصايا الخمس الأخيرة فقابلوا بين الوصية الأولى: «أنا يهوه إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية» والوصية السادسة «لا تقتل»... وذلك لأن التوراة تذكر أن كل من يسفك الدماء فإنه يحط من صورة الرب، لأن الرب خلق الإنسان على صورته.

انظر: سعيد عطية علي مطاوع، الدكتور: التراث الديني اليهودي في الشعر العبري الأندلسي. مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الأدبية واللغوية، العدد (٢٢)، سنة ٢٠٠٨م.

(3) سفر الخروج ٢٠/ ١٣.

(4) سفر الخروج ٢٢/ ٢

(5) سفر العدد ٣٥/ ٣١

وهذا الجزاء الصريح يوقع على القاتل بالإعدام، حتى ولو أراد أن يدفع غرامة بصفة دية، ولا يعامل معاملة القاتل بدون قصد، فيلتجئ إلى البلدة المخصصة ملجأ- فلا تقبل منه أية دية، بل لا بد وأن ينفذ فيه حكم الإعدام، وذلك وفقًا للفقرة اللاحقة للفقرة السابقة: (وَلاَ تَأْخُذُوا فِدْيَةً لِيَهْرُبَ إِلَى مَدِينَةِ مَلْجَئِهِ، فَيَرْجعَ وَيَسْكُنَ فِي الأَرْضِ بَعْدَ مَوْتِ الْكَاهِنِ)[1].

تتبلور من هذا التصنيف نتيجتان مهمتان، تتعلق الأولى منهما بالصياغة الأسلوبية، والثانية بفكرة القانون في فترة العهد القديم، فوفقًا لهذا المقياس الأسلوبي تعتبر أغلب الوصايا العشر ومن بينها وصية (لا تقتل) من نتائج البيئة الصحراوية، إلا أن هناك رأيًا آخر يطالب بالبحث في أحكام التبرير التي ألحقت بها كإضافات متأخرة، ويبدو أن هذا الرأي قد جانبه الصواب، لأن الأوامر والنواهي المطلقة توجد في الغالب في معاهدات الدولة الحيثية[2] جنبًا إلى جنب من الوصايا والمحظورات التي يلحق بها تبريرات وذرائع، ولذلك فإن البناء الخاص للوصايا العشر الذي يشبه من الناحية الشكلية الصياغة المتنوعة لشروط الحلف الاستعبادي -أي بين دولة ضعيفة وأخرى أقوى منها- يتضح من هدفها التربوي والإرشادي، فإن كل ما يتعلق بتوحيد (يهوه)

---

(١) سفر العدد ٣٥/ ٣٤. وانظر: الحاخام يوسف أبراهام يمطوف والحياي دافيد زكي ليشع: المرشد الأمين. القاهرة. بدون تاريخ ص٤٦.

(٢) الحيثيون: أصحاب إمبراطورية شرقية عظيمة ازدهرت في آسيا الصغرى بين ١٩٠٠ و ١٢٠٠ ق.م تقريبًا. ولا يعرف على وجه التحقيق العنصر الذي ينتمي إليه الحيثيون إلا أنهم لم يكونوا ساميين ويحتمل من مظهر ثيابهم أنهم جاءوا من مناطق جبلية ثلجية.. وعلى الرغم من التشابه الكبير بين آثار حيثي آسيا الصغرى، وتلك التي في شمال العراق وشمال سوريا (بما في ذلك منطقة طورس، فهناك بعض العوامل التي تبين انفصالا عاما بين الجماعتين، ويظهر أن ثقافة الحيثيين الأناضوليين كانت متركزة في كبادوكية، التي تبين أوانيها الفخارية صلات نسب كثيرة بطروادة. والاسم حيثيين مشتق من حاتي (أي أناضوليا) التي كانت عاصمتها حتوشاش. والكلمة حيثي وحيثيون (مفرد وجمع) وردت ٤٧ مرة في العهد القديم، بينما وردت كلمة حيث ١٤ مرة أخرى. وكثيرا ما يذكر الحيثيون في قائمة الأمم الساكنة كنعان قبل دخول العبرانيين (قارن تكوين ١٥/ ٢٠؛ خروج ٣/ ٨؛ تثنية ٧/ ١؛ ٢٠/ ١٧؛ يشوع ٣/ ١٠؛ ١١/ ٣؛ ٢٤/ ١١. وهم ذرية حيث ثاني أبناء كنعان. وقيل عن إبراهيم إنه اشترى مغارة المكفيلة من عفرون الحيثي (تكوين ٢٣/ ١٠ - ١٨).

انظر: قاموس الكتاب المقدس. من منشورات مكتبة المشعل: بيروت الطبعة السادسة، سنة ١٩٨١، صـ ٢٨٩ - ٢٩٠

وحظر عبادة آلهة غيره، وأيضًا وصايا السبت، تقتضي كلها، التجديد الفكري والثوري، ولذلك فهي لا تحتاج للشروط الأساسية للحلف، بينما الوصايا الخاصة بالعلاقات بين الإنسان وأخيه الإنسان، والتي تتضمن جرائم النفس من قتل وزنا وسرقة، فإن تقريرها ينبع من الصياغة القطعية القصيرة والموجزة لهذه الوصايا[1].

لقد أكدت التوراة بلغة حاسمة سامية على الطابع الإلزامي لشريعة يهوه على بني إسرائيل من حكام ورعية، والعقاب الذي سيوقع على الذين يعصون أوامر يهوه، ويبدو أن فكرة القانون الإلهي لدى بني إسرائيل قد نجمت عن مساواة القانون بالأخلاق، فالقانون الوحيد هو ذلك القانون الذي يجسد أوامر يهوه، وليس هناك قانون وضعي يرقى حسب مفهوم التشريع التوراتي إلى مستوى القانون الإلهي الذي أنزله يهوه أو أوحى به إلى أنبياء بني إسرائيل، وقد أدت هذه المعالجة للقانون الأخلاقي بالاحتكام إلى الوحي الشخصي والإلهام الإلهي، إلى التشديد بشكل حتمي على عناصر الإيمان الغيبي وغير العقلاني[2]، ولذلك لم يصاحب تطور المفاهيم الأخلاقية أي تطورات فكرية؛ فاللغة العبرية لم تعرف مصطلح (مثالي)؛ حيث لم يكن له ضرورة، فالحياة الطيبة كانت (السير في طريق يهوه)[3]، وكانت التقوى طاعة لفرائضه ووصاياه، ويمكن بهذا الشكل أن تبدو هذه الرؤية سطحية وخارجية، إلا أن الطاعة الإرادية ليهوه كما حددتها بعض نصوص العهد القديم لم تكن من خلال إكراه، وإنما من خلال الحب: (فَتُحِبُّ الرَّبَّ إِلَهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ وَمِنْ كُلِّ قُوَّتِكَ)[4].

---

(١) בניימין אופנה>>מר: הנבואה הקדומה בישראל, הוצאת ספרים ע>>ש י><ל מאגנס. האוניברסיטה העברית. ירושלים, מהדורה ראשונה, תשל>>ג עמ> 78.

(٢) دينس لويد: فكرة القانون. تعريب سليم الصوص. مراجعة سليم بسيسو. عالم المعرفة (٤٧). المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت ١٩٨١. صـ صـ ٦٠ - ٦٣.

(٣) سفر التثنية: ٨/ ٦

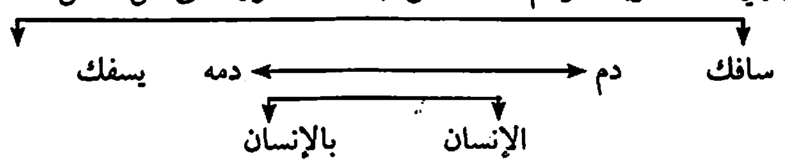
(٤) سفر التثنية: ٦/ ٥

انظر أيضًا: ו. א. ל. אלמסלי: המוסר והתפתחות ההשקפה המוסרית בתנ>>ך, עמ> 239. בתוך השקפת העולם של התנ>>ך. מבחר מאמרים בעריכת צ, אדר ת>>א תשי>>ח.

نصوص القتل في العهد القديم:

أ- سفر التكوين

عندما قُتل هابيل البار، قال يهوه لقاتله قايين (قابيل): (صَوْتُ دَمِ أَخِيكَ صَارِخٌ إِلَيَّ مِنَ الأَرْضِ)[1]، وتعد هذه الحادثة الأولى من نوعها في تاريخ البشرية أول تشريع سماوي يحدد عقوبة الجرائم ضد النفس. إذ نصت التوراة على قتل القاتل:



يعطى هذا التقابل المتعانق بين عناصر الجملة وزنًا خاصًا لتشريع القصاص، حيث يتركز في مركزها عنصر (الإنسان)؛ مما يرمز إلى قدسية حياته، فلو كانت الجملة مصاغة بشكل عادي، أي على هذا النحو: من يسفك دم الإنسان... سيسفك دمه الإنسان لما تركت هذه الانطباع لمضمون القصاص[2].

ب - سفر الخروج:

- (لا تقتل)[3].

- (مَنْ ضَرَبَ إِنْسَانًا فَمَاتَ يُقْتَلُ قَتْلًا. وَلكِنَّ الَّذِي لَمْ يَتَعَمَّدْ، بَلْ أَوْقَعَ اللهُ فِي يَدِه، فَأَنَا أَجْعَلُ لَكَ مَكَانًا يَهْرُبُ إِلَيْهِ. وَإِذَا بَغَى إِنْسَانٌ عَلَى صَاحِبِهِ لِيَقْتُلَهُ بِغَدْرٍ فَمِنْ عِنْدِ مَذْبَحِي تَأْخُذُهُ لِلْمَوْتِ)[4].

ج - سفر العدد

نص سفر العدد على أن القاتل يقتل، ثم أورد بعد ذلك أمثلة لكيفية القتل:

(١) سفر التكوين: ٤/ ١٠

(٢) מנשה דובשני: מבוא כללי למקרא, מהדורה שניה מתוקנת ומרחבת יהושע אורנשטין, הוצאת ספרים יבנה, ישראל 1978 עמ<> 126

(٣) سفر الخروج ٢٠/ ١٣

(٤) سفر الخروج ٢١/ ١٢ - ١٤

(إِنْ ضَرَبَهُ بِأَدَاةِ حَدِيدٍ فَمَاتَ، فَهُوَ قَاتِلٌ. إِنَّ الْقَاتِلَ يُقْتَلُ. وَإِنْ ضَرَبَهُ بِحَجَرِ يَدٍ مِمَّا يُقْتَلُ بِهِ فَمَاتَ، فَهُوَ قَاتِلٌ. إِنَّ الْقَاتِلَ يُقْتَلُ. أَوْ ضَرَبَهُ بِأَدَاةِ يَدٍ مِنْ خَشَبٍ مِمَّا يُقْتَلُ بِهِ، فَهُوَ قَاتِلٌ. إِنَّ الْقَاتِلَ يُقْتَلُ. وَلِيُّ الدَّمِ يَقْتُلُ الْقَاتِلَ. حِينَ يُصَادِفُهُ يَقْتُلُهُ. وَإِنْ دَفَعَهُ بِبُغْضَةٍ أَوْ أَلْقَى عَلَيْهِ شَيْئًا بِتَعَمُّدٍ فَمَاتَ، أَوْ ضَرَبَهُ بِيَدِهِ بِعَدَاوَةٍ فَمَاتَ، فَإِنَّهُ يُقْتَلُ الضَّارِبُ لأَنَّهُ قَاتِلٌ. وَلِيُّ الدَّمِ يَقْتُلُ الْقَاتِلَ حِينَ يُصَادِفُهُ. وَلَكِنْ إِنْ دَفَعَهُ بَغْتَةً بِلاَ عَدَاوَةٍ، أَوْ أَلْقَى عَلَيْهِ أَدَاةً مَا بِلاَ تَعَمُّدٍ، أَوْ حَجَرًا مَا مِمَّا يُقْتَلُ بِهِ بِلاَ رُؤْيَةٍ. أَسْقَطَهُ عَلَيْهِ فَمَاتَ، وَهُوَ لَيْسَ عَدُوًّا لَهُ وَلاَ طَالِبًا أَذِيَّتَهُ، تَقْضِي الْجَمَاعَةُ بَيْنَ الْقَاتِلِ وَبَيْنَ وَلِيِّ الدَّمِ، حَسَبَ هذِهِ الأَحْكَامِ. وَتُنْقِذُ الْجَمَاعَةُ الْقَاتِلَ مِنْ يَدِ وَلِيِّ الدَّمِ، وَتَرُدُّهُ الْجَمَاعَةُ إِلَى مَدِينَةِ مَلْجَئِهِ الَّتِي هَرَبَ إِلَيْهَا، فَيُقِيمُ هُنَاكَ إِلَى مَوْتِ الْكَاهِنِ الْعَظِيمِ الَّذِي مُسِحَ بِالدُّهْنِ الْمُقَدَّسِ. وَلَكِنْ إِنْ خَرَجَ الْقَاتِلُ مِنْ حُدُودِ مَدِينَةِ مَلْجَئِهِ الَّتِي هَرَبَ إِلَيْهَا، وَوَجَدَهُ وَلِيُّ الدَّمِ خَارِجَ حُدُودِ مَدِينَةِ مَلْجَئِهِ، وَقَتَلَ وَلِيُّ الدَّمِ الْقَاتِلَ، فَلَيْسَ لَهُ دَمٌ، لأَنَّهُ فِي مَدِينَةِ مَلْجَئِهِ يُقِيمُ إِلَى مَوْتِ الْكَاهِنِ الْعَظِيمِ. وَأَمَّا بَعْدَ مَوْتِ الْكَاهِنِ الْعَظِيمِ فَيَرْجِعُ الْقَاتِلُ إِلَى أَرْضِ مُلْكِهِ. «فَتَكُونُ هذِهِ لَكُمْ فَرِيضَةَ حُكْمٍ إِلَى أَجْيَالِكُمْ فِي جَمِيعِ مَسَاكِنِكُمْ. كُلُّ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا فَعَلَى فَمِ شُهُودٍ يُقْتَلُ الْقَاتِلُ. وَشَاهِدٌ وَاحِدٌ لاَ يَشْهَدْ عَلَى نَفْسٍ لِلْمَوْتِ.. وَلاَ تَأْخُذُوا فِدْيَةً عَنْ نَفْسِ الْقَاتِلِ الْمُذْنِبِ لِلْمَوْتِ، بَلْ إِنَّهُ يُقْتَلُ. وَلاَ تَأْخُذُوا فِدْيَةً لِيَهْرُبَ إِلَى مَدِينَةِ مَلْجَئِهِ، فَيَرْجِعَ وَيَسْكُنَ فِي الأَرْضِ بَعْدَ مَوْتِ الْكَاهِنِ)[1].

حددت هذه الفقرات أن جريمة القتل لا تثبت إلا بشهادة شاهدين أو أكثر فلا تثبت بشهادة شاهد واحد، ولا يجوز فيها افتداء القاتل بالمال ويرجع ذلك إلى سببين جوهريين:

---

(١) سفر العدد ٣٥/ ١٦ - ٢٢؛ ٢٩ - ٣٢

التعبير (فريضة حكم - לחקת משפט) لم يرد في موضع آخر في العهد القديم، يبدو أنه هو التعبير الأصلي القديم، لكن مع مقارنته مع ما جاء في الفقرة (٢٨). (إلى مدينة ملجئة فيرجع ويسكن في الأرض بعد موت الكاهن) ومع ما جاء في سفر يوشع ٢٠/ ٧: ويسكن في تلك المدينة حتى يقف أمام الجماعة للقضاء (משפט) إلى أن يموت الكاهن العظيم الذي يكون في تلك الأيام، حينئذ يرجع القاتل ويأتي إلى مدينته وبيته..» يتبين من هذه المقارنة أن هناك حذفًا لكلمات من هذا النوع. وكلمة (משפט - قضاء) في سفر يشوع هي دليل على ذلك، ومن هنا تكون الصيغة المناسبة في الفقرة (٢٩) هي: (לחקה לדרתיכם - أي فريضة إلى أجيالكم).

انظر: נ. ה. טור סיני: פשוטו של מקרא. פירוש לסתומות שבכתבי הקודש לפי ספר הכתובים במסורת. כרך ראשון. הוצאת קרית סדר, ירושלים, תשכ"ז עמ' 196

١ – إن الدم يدنس الأرض وقد نص على ذلك سفر العدد: (لاَ تُدَنِّسُوا الأَرْضَ الَّتِي أَنْتُمْ فِيهَا، لأَنَّ الدَّمَ يُدَنِّسُ الأَرْضَ. وَعَنِ الأَرْضِ لاَ يُكَفَّرُ لأَجْلِ الدَّمِ الَّذِي سُفِكَ فِيهَا، إِلاَّ بِدَمِ سَافِكِهِ)[١].

٢ – أصر القضاء في العهد القديم على عدم دفع فدية لأهل المقتول مخالفة لقوانين الشرق الأدنى القديم، حيث سمح للقاتل بدفع فدية عن نفسه، أي تعويضات (سواء بالمال أو بالأنفس) لأقارب المقتول، بديلا عن فرض عقوبة الموت. وتبرير ذلك هو استخدام الفدية كتعويض الضرر الذي لحق بالقدرة الاقتصادية لأقارب المقتول.. إلا أن القضاء في العهد القديم رأي أن هذا التعامل الاقتصادي مع حياة الإنسان يتناقض تمامًا مع قيمة الحياة السامية للإنسان في العهد القديم[٢].

د – سفر التثنية:

كرر سفر التثنية الوصايا العشر مرة أخرى ومنها وصية: (لا تقتل)[٣]؛ ثم ذكر بعد ذلك عقوبة القاتل المتعمد: (وَلكِنْ إِذَا كَانَ إِنْسَانٌ مُبْغِضًا لِصَاحِبِهِ، فَكَمَنَ لَهُ وَقَامَ عَلَيْهِ وَضَرَبَهُ ضَرْبَةً قَاتِلَةً فَمَاتَ، ثُمَّ هَرَبَ إِلَى إِحْدَى تِلْكَ الْمُدُنِ، يُرْسِلُ شُيُوخُ مَدِينَتِهِ وَيَأْخُذُونَهُ مِنْ هُنَاكَ وَيَدْفَعُونَهُ إِلَى يَدِ وَلِيِّ الدَّمِ فَيَمُوتُ. لاَ تُشْفِقْ عَيْنُكَ عَلَيْهِ. فَتَنْزِعَ دَمَ الْبَرِيءِ مِنْ إِسْرَائِيلَ، فَيَكُونَ لَكَ خَيْرٌ)[٤]. وهنا أضاف كاتب السفر في هذه الفقرات إلى القصاص من القاتل، عدم الرأفة به، وكذلك أوجبت على شيوخ البلدة ملاحقة القاتل وتقديمه إلى ولي الدم ليقتله.

وهناك نصوص أخرى تلعن القاتل والقاتل المأجور: (مَلْعُونٌ مَنْ يَقْتُلُ قَرِيبَهُ فِي الْخَفَاءِ. وَيَقُولُ جَمِيعُ الشَّعْبِ: آمِينَ. مَلْعُونٌ مَنْ يَأْخُذُ رَشْوَةً لِكَيْ يَقْتُلَ نَفْسَ دَمٍ بَرِيءٍ. وَيَقُولُ جَمِيعُ الشَّعْبِ: آمِينَ)[٥].

---

(١) سفر العدد ٢٥/ ٣٣

(٢) بالإضافة إلى ذلك كان للتعويضات في الشرق الأدنى القديم تسعيرة متفاوتة، من حيث تحديد مبالغ متدرجة للكفارة – وفقًا لمكانة المقتول وطبقته الاجتماعية ومستواه الاقتصادي.

انظر: כסיקון מן המסר ליהדות ולציונות. ישראל, משרד הבטחון 1987, ערך: דיני נפשות.

(٣) سفر التثنية ٥/ ١٧

(٤) سفر التثنية ١٩/ ١١ – ١٣

(٥) سفر التثنية ٢٧/ ٢٤ – ٢٥

هـ - سفر اللاويين.

(وَإِذَا أَمَاتَ أَحَدٌ إِنْسَانًا فَإِنَّهُ يُقْتَلُ. وَمَنْ أَمَاتَ بَهِيمَةً يُعَوِّضُ عَنْهَا نَفْسًا بِنَفْس. وَإِذَا أَحْدَثَ إِنْسَانٌ فِي قَرِيبِهِ عَيْبًا، فَكَمَا فَعَلَ كَذلِكَ يُفْعَلُ بِهِ. كَسْرٌ بِكَسْر، وَعَيْنٌ بِعَيْن، وَسِنٌّ بِسِنٍّ. كَمَا أَحْدَثَ عَيْبًا فِي الإِنْسَانِ كَذلِكَ يُحْدَثُ فِيهِ. مَنْ قَتَلَ بَهِيمَةً يُعَوِّضُ عَنْهَا، وَمَنْ قَتَلَ إِنْسَانًا يُقْتَلُ. حُكْمٌ وَاحِدٌ يَكُونُ لَكُمْ. الْغَرِيبُ يَكُونُ كَالْوَطَنِيِّ. إِنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ)[1].

حكم الشريعة اليهودية في القتل الخطأ والقتل غير المباشر

أ- القتل الخطأ:

تميز الشريعة اليهودية بين القتل الخطأ، أي الذي يقع بدون قصد أو نية مسبقة، والقتل وهو الذي يكون بنية مسبقة، فذهبت إلى مؤاخذة الفرد بصدد القتل الخطأ، وهو ما لا ينطوي على شبهة قصد أو إهمال، وقد ضرب له سفر التثنية مثالًا بصديقين ذهبا يحتطبان فهوى أحدهما بفأسه على شجرة ليجتثها، فأفلتت حديدة الفأس من مقبضها الخشبي، وأصابت الآخر فقتلته: (وَهذَا هُوَ حُكْمُ الْقَاتِلِ الَّذِي يَهْرُبُ إِلَى هُنَاكَ فَيَحْيَا: مَنْ ضَرَبَ صَاحِبَهُ بِغَيْرِ عِلْم وَهُوَ غَيْرُ مُبْغِض لَهُ مُنْذُ أَمْس وَمَا قَبْلَهُ. وَمَنْ ذَهَبَ مَعَ صَاحِبِهِ فِي الْوَعْرِ لِيَحْتَطِبَ حَطَبًا، فَانْدَفَعَتْ يَدُهُ بِالْفَأْسِ لِيَقْطَعَ الْحَطَبَ، وَأَفْلَتَ الْحَدِيدُ مِنَ الْخَشَبِ وَأَصَابَ صَاحِبَهُ فَمَاتَ، فَهُوَ يَهْرُبُ إِلَى إِحْدَى تِلْكَ الْمُدُنِ فَيَحْيَا)[2].

في هذه الحالة سمحت الشريعة اليهودية للقاتل بأن يهرب من ولي الدم إلى إحدى مدن الملجأ التي حددتها لهذا الغرض، حتى تجري محاكمته، فإذا ثبتت براءته من القتل العمد أبيحت له الإقامة في مدينة الملجأ حتى يموت رئيس الكهنة القائم في ذلك الوقت، فعند موته يرجع إلى موطنه، وإذا خرج من مدينة الملجأ قبل موت رئيس الكهنة ووجده ولي الدم وقتله ذهب دمه هدرًا، إذ لا يجب في هذه الحالة القصاص من قاتله: (وَتُنْقِذُ

---

(١) سفر اللاويين ٢٤/ ١٧ - ٢٢

(٢) سفر التثنية ١٩/ ٤ - ٥

الجَمَاعَةُ الْقَاتِلَ مِنْ يَدِ وَلِيِّ الدَّمِ، وَتَرُدُّهُ الجَمَاعَةُ إِلَى مَدِينَةِ مَلْجَئِهِ الَّتِي هَرَبَ إِلَيْهَا، فَيُقِيمُ هُنَاكَ إِلَى مَوْتِ الكَاهِنِ العَظِيمِ الَّذِي مُسِحَ بِالدُّهْنِ المُقَدَّسِ، وَلَكِنْ إِنْ خَرَجَ القَاتِلُ مِنْ حُدُودِ مَدِينَةِ مَلْجَئِهِ الَّتِي هَرَبَ إِلَيْهَا، وَوَجَدَهُ وَلِيُّ الدَّمِ خَارِجَ حُدُودِ مَدِينَةِ مَلْجَئِهِ، وَقَتَلَ وَلِيُّ الدَّمِ القَاتِلَ، فَلَيْسَ لَهُ دَمٌ، لأَنَّهُ فِي مَدِينَةِ مَلْجَئِهِ يُقِيمُ إِلَى مَوْتِ الكَاهِنِ العَظِيمِ. وَأَمَّا بَعْدَ مَوْتِ الكَاهِنِ العَظِيمِ فَيَرْجِعُ القَاتِلُ إِلَى أَرْضِ مُلْكِهِ)[1].

وقد ورد عن مدن ملجأ في سفر العدد: (وَكَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى قَائِلًا: كَلِّمْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَقُلْ لَهُمْ: إِنَّكُمْ عَابِرُونَ الأُرْدُنَّ إِلَى أَرْضِ كَنْعَانَ. فَتُعَيِّنُونَ لأَنْفُسِكُمْ مُدُنًا تَكُونُ مُدُنَ مَلْجَأٍ لَكُمْ، لِيَهْرُبَ إِلَيْهَا القَاتِلُ الَّذِي قَتَلَ نَفْسًا سَهْوًا. فَتَكُونُ لَكُمُ المُدُنُ مَلْجَأً مِنَ الوَلِيِّ، لِكَيْلاَ يَمُوتَ القَاتِلُ حَتَّى يَقِفَ أَمَامَ الجَمَاعَةِ لِلْقَضَاءِ)[2]. حدد سفر يشوع عددًا من المدن لتكون ملجأ للقاتل غير المتعمد: (فَقَدَّسُوا قَادَشَ فِي الجَلِيلِ فِي جَبَلِ نَفْتَالِي، وَشَكِيمَ فِي جَبَلِ أَفْرَايِمَ، وَقَرْيَةَ أَرْبَعَ، هِيَ حَبْرُونُ، فِي جَبَلِ يَهُوذَا. وَفِي عَبْرِ أُرْدُنِّ أَرِيحَا نَحْوَ الشُّرُوقِ جَعَلُوا بَاصَرَ فِي البَرِّيَّةِ فِي السَّهْلِ مِنْ سِبْطِ رَأُوبَيْنَ، وَرَامُوتَ فِي جِلْعَادَ مِنْ سِبْطِ جَادَ، وَجُولاَنَ فِي بَاشَانَ مِنْ سِبْطِ مَنَسَّى. هذِهِ هِيَ مُدُنُ المَلْجَإِ لِكُلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلِلْغَرِيبِ النَّازِلِ فِي وَسَطِهِمْ لِكَيْ يَهْرُبَ إِلَيْهَا كُلُّ ضَارِبِ نَفْسٍ سَهْوًا، فَلاَ يَمُوتَ بِيَدِ وَلِيِّ الدَّمِ حَتَّى يَقِفَ أَمَامَ الجَمَاعَةِ)[3].

ومن ثم كان ثمة ست مدن للمجأ، ثلاث منها شرقي الأردن والثلاث الأخرى غربي الأردن، وكانت كلها مخصصة للاويين[4].

غني عن البيان أن القضاء على من يقتل خطأ بالبقأ في بلد حرام أو هدر دمه في حالة عدم التجائه إليه أو في حالة خروجه منه قبل مدة معينة، ينطويان على عقوبتين صريحتين: إحداهما عقوبة عاجلة بالنفي مدة ما في بلد خاص، وثانيها: عقوبة تهديدية متوقعة في حالة الإذعان للعقوبة الأولى، وفي هذا إقرار صريح بمسئولية الفرد عن عمل صدر منه عن غير قصد منه[5].

---

(١) سفر العدد ٣٥/ ٢٥ – ٢٨

(٢) سفر العدد ٣٥/ ٩ – ١٢

(٣) سفر يشوع ٢٠/ ٧ – ٩

(٤) زكي شنودة: المجتمع اليهودي. مكتبة الخانجي بالقاهرة، بدون تاريخ، صـ ٢٢٤

(٥) علي عبد الواحد وافي، الدكتور: غرائب النظم والتقاليد والعادات. طبعة مكتبة نهضة مصر بدون تاريخ، صـ ١٢٩

ب - القتل غير المباشر

ويطلق عليه أيضًا القتل بالمسئولية، أي عندما لا يقوم الشخص نفسه بقتل شخص آخر، ولكنه يطالب بدم ذلك الشخص إن كان مسئولًا عن الشيء الذي تسبب في قتله، أو عن الشخص الذي تسبب في قتله. وقد ضربت التوراة مثلًا لهذا في حكم الثور النطاح، فجاء في سفر الخروج: (وَإِذَا نَطَحَ ثَوْرٌ رَجُلًا أَو امْرَأَةً فَمَاتَ، يُرْجَمُ الثَّوْرُ وَلاَ يُؤْكَلُ لَحْمُهُ. وَأَمَّا صَاحِبُ الثَّوْرِ فَيَكُونُ بَرِيئًا. وَلكِنْ إِنْ كَانَ ثَوْرًا نَطَّاحًا مِنْ قَبْلُ، وَقَدْ أُشْهِدَ عَلَى صَاحِبِهِ وَلَمْ يَضْبِطْهُ، فَقَتَلَ رَجُلًا أَو امْرَأَةً، فَالثَّوْرُ يُرْجَمُ وَصَاحِبُهُ أَيْضًا يُقْتَلُ. إِنْ وُضِعَتْ عَلَيْهِ فِدْيَةٌ، يَدْفَعُ فِدَاءَ نَفْسِهِ كُلَّ مَا يُوضَعُ عَلَيْهِ. أَوْ إِذَا نَطَحَ ابْنًا أَوْ نَطَحَ ابْنَةً فَبِحَسَبِ هذَا الْحُكْمِ يُفْعَلُ بِهِ. إِنْ نَطَحَ الثَّوْرُ عَبْدًا أَوْ أَمَةً، يُعْطِي سَيِّدَهُ ثَلاَثِينَ شَاقِلَ فِضَّةٍ، وَالثَّوْرُ يُرْجَمُ)[1]

أما إذا أهمل إنسان بناء حائط بسطح بيته، وسقط منه إنسان فمات كان صاحب البيت مسئولًا عن موته مسئولية القاتل: (إِذَا بَنَيْتَ بَيْتًا جَدِيدًا، فَاعْمَلْ حَائِطًا لِسَطْحِكَ لِئَلاَّ تَجْلِبَ دَمًا عَلَى بَيْتِكَ إِذَا سَقَطَ عَنْهُ سَاقِطٌ)[2]. والوضع نفسه إذا حفر إنسان بئرًا، ولم يغطها فوقع فيها حيوان لإنسان فمات، يقوم صاحب البئر بدفع التعويض اللازم، أما إذا سقط فيها إنسان فمات، فإن صاحب البئر تكون عليه مسئولية حياة هذا الإنسان: (وَإِذَا فَتَحَ إِنْسَانٌ بِئْرًا، أَوْ حَفَرَ إِنْسَانٌ بِئْرًا وَلَمْ يُغَطِّهِ، فَوَقَعَ فِيهِ ثَوْرٌ أَوْ حِمَارٌ، فَصَاحِبُ الْبِئْرِ يُعَوِّضُ وَيَرُدُّ فِضَّةً لِصَاحِبِهِ، وَالْمَيْتُ يَكُونُ لَهُ)[3].

وفي القضاء الإسرائيلي الحالي تطلب المحكمة عقد النية أولًا من أجل الإدانة بالقتل، وتحدد تحقيق النية في أربعة أمور:

أ - اتخاذ قرار بالقتل.

---

(1) سفر الخروج ٢١/ ٢٨ - ٣٢

(2) سفر التثنية ٢٢/ ٨

(3) سفر الخروج: ٢١/ ٣٣ - ٣٥

ب – القتل بدم بارد، أي بدون أن يسبقه شجار أو عراك وقت القتل.

جـ -الظروف التي يستطيع فيها أن يقدر ويفهم عواقب فعلته.

د – الاستعداد النفسي للقتل أو إعداد الأداة لذلك[1].

يتضح من مقارنة هذا القانون مع تشريع القتل في العهد القديم الذي فيه النية أو الإعداد للقتل يتركز حول إعداد الأدلة أو الأداة المستخدمة للقتل.. وهذا الإعداد بدوره يثبت نية القاتل والتمييز بين القتل ومجرد القتل..[2].

إذًا الشخص الذي أعد لنفسه أداة قاتلة ليقترف بها عملية القتل، فإن هذا الاستعداد يعتبر بمثابة نية للقتل وليس لمجرد التهيئة فقط؛ لأن الجوهر في إعداد الأداة القاتلة لا يدل بالضرورة على الكراهية والعداء، وعلى الرغبة في القتل، حيث إنه من الممكن إعدادها لضرورة أو لحاجة أخرى.. وإنما تنعكس الكراهية والعداء في استحواذ الأداة المميتة التي تؤدي إلى نزع العضو الذي تتعلق به الحياة.. ولكن في موضع آخر في سفر التثنية تسبق الكراهية نية القاتل على قتل ضحيته: (وَلكِنْ إِذَا كَانَ إِنْسَانٌ مُبْغِضًا لِصَاحِبِه، فَكَمَنَ لَهُ وَقَامَ عَلَيْهِ وَضَرَبَهُ ضَرْبَةً قَاتِلَةً فَمَاتَ، ثُمَّ هَرَبَ إِلَى إِحْدَى تِلْكَ الْمُدُنِ، يُرْسِلُ شُيُوخُ مَدِينَتِهِ وَيَأْخُذُونَهُ مِنْ هُنَاكَ وَيَدْفَعُونَهُ إِلَى يَدِ وَلِيِّ الدَّمِ فَيَمُوتُ)[3].

إذًا القاتل عمدًا حكمه الموت، بينما القاتل بطريق الخطأ فيتم نفيه إلى مدينة الملجأ.

العدل في تشريعات العهد القديم

اتفق المتخصصون في دراسات الشرق الأدنى القديم على أن الإنتاج الأدبي في هذه المنطقة من العالم -التي شهدت نزول الرسالات السماوية الكتابية الثلاثة، ينقسم إلى نوعين: أدب ديني أنتجه الكهنة في المعابد، وأدب دنيوي أنتجه الكتبة في البلاط الملكي، حيث كان المعبد والبلاط الملكي هما المركزين التعليميين في العالم القديم؛ ولذا كان ينظر إلى الكهنة والكتبة كمتعلمين متميزين «par Excellnce» وكان جزء من عملهما هو

---

(١) المادة (٣٠١) من قانون العقوبات الإسرائيلي الذي صدر عام ١٩٧٧

(٢) راجع سفر العدد ٣٥/ ١٦– ١٨

(٣) سفر التثنية ١٩/ ١١ – ١٢

الإنتاج الأدبي، حيث كتب الكهنة أسفارًا موضوعها عبادة الآلهة والعالم المقدس، بينما ألف الكتبة كتبًا، جوهر موضوعها حياة الإنسان والعالم الدنيوي، بمعنى آخر: انشغل الكهنة بتأليف الأدب الذي يرى أن الرب هو مركز الكون، وأن كل شيء يخضع لسلطة الدين، بينما انشغل الكتبة بتأليف أدب دنيوي لا ينشغل بسلطة الدين والرب، إلا أنه أحيانًا لم يكن هذا الإطار المهني على إطلاقه، فهناك من الكهنة أيضًا من اهتم بالإنتاج الأدبي الدنيوي، ويعتبر القانون الاجتماعي جزءًا من الأدب الدنيوي، فالقضايا التي بين الإنسان والرب تنتسب إلى المجال الديني، وهي القضايا الخاصة بالإنسان الفرد، بينما القضايا التي بين الإنسان وأخيه الإنسان تعود مرجعيتها إلى الدولة حيث تقع تحت مراقبة سلطات الملك.. إلا أن هناك عددًا من الباحثين يرى أن هذه الرؤية تتعارض مع الرؤية المقرائية التي ترى أن القوانين الاجتماعية وأيضًا قوانين العبادة في العهد القديم يستمدان مفعوله ما من سلطة الإله، وهناك عدد آخر من الباحثين ينكرون هذا التعارض ويستدلون على ذلك من دراسة وتحليل الأدب الديني في منطقة الهلال الخصيب، فالبحث في هذا الأدب أثبت أن شعوب هذه المنطقة رأوا في الزنا، بالإضافة إلى آثام اجتماعية أخرى، خطيئة للرب واستدلوا على ذلك بكتابات Šurqu– A التي تشير إلى أن الشعور الديني عند البابلين كان عميقًا جدًا وبالأخص في مجال الخطايا التي بين الإنسان وأخيه الإنسان، ويزعم (ليونشتم – א. ליונשטם) أن بني إسرائيل لديهم مفهوم مشابه لهذا القانون الاجتماعي الذي كان سائدًا في منطقة الهلال الخصيب، واستشهد على ذلك بالإصحاح السادس من سفر الأمثال (الفقرات من ٣٢ إلى ٣٥) فيما يخص خطيئة الزنا[١].

وسواء اتفقت الرؤية المقرائية أو اختلفت مع رؤية حضارات الشرق القديم فإن قضية العدل الاجتماعي وعلاقات الإنسان بأخيه الإنسان تعتبر مركز وجوهر التشريع في العهد القديم، حيث يوجد في سفر اللاويين– وهو المخصص لشريعة الكهنة وموضوعات

(١) سفر الأمثال ٦/ ٣٢ – ٣٥: «أما الزاني بامرأة فعديم العقل، المهلك نفسه هو يفعله. ضربا وخزيا يجد وعاره لا يمحى، لأن الغيرة هي حمية فلا يشفق في يوم الانتقام، لا ينظر إلى فدية ما ولا يرضى ولو أكثرت الرشوة».

العبادة- قوانين تعبر تعبيرًا بارزًا عن فكرة العدل والفضيلة والقيم الأخلاقية العليا، مثل: (لاَ تَشْتِمِ الأَصَمَّ، وَقُدَّامَ الأَعْمَى لاَ تَجْعَلْ مَعْثَرَةً)[١]، وكذلك: (لاَ تُبْغِضْ أَخَاكَ فِي قَلْبِكَ)[٢]، ثم أتى بالأمر التقليدي: (بَلْ تُحِبُّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ)[٣]، ووسط هذه الوصايا يأمر يهوه بالعدل في القضاء: (لاَ تَرْتَكِبُوا جَوْرًا فِي الْقَضَاءِ. لاَ تَأْخُذُوا بِوَجْهِ مِسْكِينٍ وَلاَ تَحْتَرِمْ وَجْهَ كَبِيرٍ. بِالْعَدْلِ تَحْكُمُ لِقَرِيبِكَ)[٤]. ثم اختتمت كل هذه الوصايا بالقول: (أنا يهوه)[٥]، أي أنَّ هذه الوصايا ما هي إلا تجسيد لفكرة الأمر الإلهي في القانون الأخلاقي للكون، فهي من ناحية لا تعترف بأي قانون يفتقر إلى وحي رباني، ومن ناحية أخرى تعتبر القانون والأخلاق شيئًا واحدًا. ويؤكد على ذلك (زليجمان - זליגמן) فيقول إن «صورة الإله الحاكم القاضي قد احتلت مكانًا مهمًا في ديانة بني إسرائيل القديمة وفي عقيدة الفرد والجمهور، حيث تركت طابعها على الصورة الأخروية التي يظهر فيها يهوه ليحكم العالم بالعدل، والشعوب باستقامة مباشرة. صورة الرب القاضي، الذي يحكم قضاء الشعوب، ويطلب العدل من أبناء شعبه، هي التي مكنت النبوة الكلاسية (التقليدية) من اجتياز نطاق التنبوء بالمستقبل إلى مجال إرادة الرب»[٦].

العدل والعقوبة البديلة:

مهما كثرت أو قلت أوجه الاتفاق بين التشريع المقرائي والتشريع في بلاد الشرق الأدنى القديم؛ إلا أن هناك فروقًا جوهرية بين التشريعين، ويتضح أهم هذه الفروق في قضية (العقوبة البديلة)، أي عقاب شخص بإثم شخص آخر، فقد كان شائعًا في تشريعات الهلال الخصيب فرض هذه العقوبة، فالدائن الذي استعبد ابنة المدين له وعذبها حتى الموت، تعدم ابنته، ومن يضرب ابنة رجل وتكون حاملًا فتسقط وتموت،

---

(١) سفر اللاويين ١٩/ ١٤

(٢) سفر اللاويين: ١٩/ ١٧

(٣) سفر اللاويين ١٩/ ١٨

(٤) سفر اللاويين ١٩/ ١٥

(٥) גדליה ורדי: עיקרי של מקרא, עמ' 69.

(٦) י.א. זליגמן: יסודות הנבואה בישראל, תולדתיה ואופיה, ארץ ישראל, (ג) (תשי>>ד). עמ' 132 - 135

فموتًا تموت ابنة الضارب المعتدى، إذا انهار منزل عقب بناء معيب وقتل ابن المستأجر، فيموت ابن البناء الذي بني المنزل، ومن يغوى فتاة يلزم بتسليم زوجته إلى أبي الفتاة من أجل الزنا بها..أما في قوانين الحيثيين فهناك نوع آخر من العقوبات البديلة حيث يبدلون المتهم بشخص آخر مرتبط به، فقد ألزمت هذه القوانين القاتل أن يسلم لأقارب القتيل عددًا معينًا من الأشخاص فمن دفع بشخص إلى داخل حريق، يفرض عليه أن يسلم ابنه.. أما قوانين العقوبة في آشور فقد استبدلت القاتل بأحد الأبناء أو الأخوة أو النساء أو العبيد، بديلًا عن دم القاتل.

إذًا يقوم رب الأسرة بتحديد نوعية الجريمة ومدى العقاب! فالتسبب في موت الابن يعاقب عليه بموت ابن القاتل، فأبناء الأسرة ليسوا ذوو شخصية مستقلة في نظر رب الأسرة، فهم ليسوا إلا رسله أو مندوبيه وهو الذي يحدد مصيرهم حسب إرادته، فإن نفس الإنسان ليس لها أي مكانة مستقلة وذلك لارتباطها بإرادة رب الأسرة.. أما التشريع الجنائي في العهد القديم فيبطل تمامًا العقوبة البديلة، وقد نص على ذلك صراحة في سفر التثنية: (לֹא-יוּמְתוּ אָבוֹת עַל-בָּנִים, וּבָנִים לֹא-יוּמְתוּ עַל-אָבוֹת: אִישׁ בְּחֶטְאוֹ, יוּמָתוּ - لاَ يُقْتَلُ الآبَاءُ عَنِ الأَوْلاَدِ، وَلاَ يُقْتَلُ الأَوْلاَدُ عَنِ الآبَاءِ. كُلُّ إِنْسَانٍ بِخَطِيَّتِهِ يُقْتَلُ)[1]. ومن أجل الوقوف على المعنى الحقيقي لهذه الفقرة: من الضروري أولًا النظر إليها كتعليم قضائي موجه لهيئة المحكمة للاسترشاد به، وليس قولًا لاهوتيًا[2]. فالنص يركز على مستوى مختلف تمامًا عن ما تم التعبير عنه في سفري الخروج والتثنية حيث الحديث عن أن الرب (يفتقد ذنوب الآباء في الأبناء، وفي الجيل الثالث والرابع)[3]، ثم جاء إرميا وحزقيال لينسخا هذا التعليم والتوجيه القضائي، وينقلاه إلى المجال اللاهوتي، بتحديدهما أن (אִישׁ בַּעֲוֹנוֹ, יוּמָת - الإنسان بخطيئته يُقتل)[4]. إرميا كتأكيد ووعيد للمستقبل، وحزقيال كمطلب فوري، حيث يستبدل الاثنان الكلمة יוּמַת يقتل في سفر

(١) سفر التثنية ٢٤/ ١٦

(2) B.D.Erkmans, the religion of Israel. Leiden, 1997.p 94.

(٣) سفر التثنية ٥/ ٩؛ سفر الخروج ٢٠/ ٥

(٤) سفر إرميا ٣١/ ٢٩؛ سفر حزقيال ١٨/ ٤ وفي مواضع أخرى.

التثنية، بكلمة יומת يقتل، فالفعل יומת (التثنية) ينسب دائمًا للموت وفقًا لحكم المحكمة وليس الموت من قبل السماء[1].

يبدو إذًا أن الحكم في سفر التثنية ٢٤/١٦، يعتبر متأخرًا إلى حد ما كما يري جل الباحثين، حيث يحتمل ادعاءين أولهما أنه يعتبر انعكاسًا قضائيًا للمقولة اللاهوتية في سفر حزقيال، والثاني أنه انعكاس لتفكك الأسرة، وتقويض المكانة الأبوية لرب الأسرة، تلك المكانة التي صاحبت مرحلة التمدين عند بني إسرائيل في عصر الملوك[2].

من المرجح أن الادعاء الثاني لا يتمتع بمصداقية في تشريعات الحضارات الأخرى التي اكتسبت خبرات متراكمة في عملية التمدين البالغ في الشرق الأدنى القديم، فعالم البابليين والآشوريين والحيثيين لم يكن بالتأكيد أقل تحضرًا عن عالم الإسرائيليين في فترة الملكية، ولم يتضرر مطلقًا من مفهوم الأسرة كوحدة مترابطة تخضع أفرادها تحت مظلة رب الأسرة.

أما افتراض (سميث) أن التعليم في سفر التثنية أمر متأخر، فقد أصبح لا حاجة له في ضوء الحقيقة المجردة التي تقول إن المبدأ الواضح والدقيق الذي يتحدث عن المسئولية الفردية والمقدم بهذه الصورة في هذا السفر (التثنية ٢٤/ ١٥ - ١٦) يتفاعل مع مجموعة القوانين المتقدمة جدًا في العهد القديم...والمقصود بذلك حكم (الثور) الذي نطح والذي ورد في (كتاب العهد): فبعد التفسير التفصيلي لحكم الثور الذي نطح رجلًا أو امرأة يأتي التشريع في النهاية: (أو إذا نطح ابنًا أو نطح ابنة فبحسب هذا الحكم يفعل به)، هذا التشريع الذي أربك المفسرين طوال فترة طويلة، فُهم مؤخرًا كرفض واضح للعقوبة البديلة، بصورتها الشائعة في تشريعات الهلال الخصيب، والتي تتضح من خلال حكم البناء الذي من خلال الإهمال تسبب في مقتل ابن المستأجر، حيث كان

(١) انقسم أحبار التلمود حول حالة واحدة، تتعلق بدلالة الفعل (יומת يقتل) وهي «عند ارتحال المسكن ينزله اللاويون، وعند نزول المسكن يقيمه اللاويون. والأجنبي الذي يقترب יומת وذلك وفقًا للجمارا. سنهدرين ٨٤/ ٧١، مشنا سنهدرين / ٩؛٦) لكن التنا (تفسير الجمار) يشير إلى أن «יומת يقتل» تشير هنا إلى الموت بيد السماء. أما رابي يشمعئيل في تفسيره فقرة سفر العدد ١٨/ ٧، فيقول إن المقصود بالفعل יומת هو الموت بحكم صادر من المحكمة، وكذلك ابن عزرا في تفسيره لفقرة سفر العدد ١/ ٥١؛ أما فقرة سفر الخروج ٢١/ ٢٩ فتتحدث عن الموت بيد السماء. (جمارا - سنهدرين ١٦/ ٧٢).

(2) J.M.P.Smith. The Origin and History of Hebrew Law. Chicago, 1931-p66.

لزامًا عليه تسليم ابنه ليعاقب. كذلك الأمر في حالة صاحب الثور في (كتاب العهد) فقد أهمل أيضًا وتسبب في مقتل ابن أو ابنة شخص آخر، حيث يتساوى مع حالة الرجل الذي تسبب ثوره في موت رجل أو امرأة، إلا أن صاحب الثور هو الذي يعاقب وليس ابنه أو ابنته.

يتضح من ذلك أن مبدأ المسئولية الشخصية ينسحب على تشريعات العهد القديم، فالتشريع الجنائي في العهد القديم -على عكس القانون في باقي مناطق الشرق الأدنى- لا يفرض عقوبة جماعية أو عقوبة بديلة في الجرائم المدنية: فالقتل والقتل الخطأ والإغواء- تقع عقوباتها فقط على الشخص الذي ارتكب هذه الخطيئة. وعلى الرغم من ذلك فإن هناك تحفظًا-من خلال نصوص العهد القديم نفسه- تجاه انعدام العقوبة الجماعية والعقوبة البديلة، ومن أبرز الأمثلة على ذلك:

أ - خيانة عخان، بعد أن استولى «يشوع» وبنو إسرائيل على «أريحا» وأحرقوها بالنار مع كل ما فيها.

(استبقى يشوع الفضة والذهب وآنية النحاس والحديد، وجعلها في بيت الرب، وحلف يشوع قدام الرب قائلًا: ملعون الرجل الذي يقوم ويبنى هذه المدينة أريحا، ببكره يؤسسها وبصغيره ينصب أبوابها، إلا أن (عخان) أخذ بعض هذه الأشياء الثمينة لنفسه وطمرها في أرض خيمته، أما قومه فقد ملأهم الغرور لنجاحهم في الاستيلاء على أريحا، ولما شرعوا في مهاجمة موقع صغير هو موقع «عاي» الذي كان يقع على خط تقدمهم، وكانت ثقتهم في أنفسهم قد بلغت مداها لدرجة أنهم ظنوا أنه ليس من الضروري أن يشترك جيشهم كله في الهجوم فاكتفوا بإرسال قوة صغيرة قوامها ثلاثة آلاف رجل، وحدث أن فرت هذه القوة مولية الأدبار بعد أن أصابها رعب شديد، وشعر يشوع بالسخط الشديد حتى أنه قضى اليوم كله ساجدًا أمام تابوت العهد يبتهل إلى «يهوه»، حتى أخبره «يهوه» أن الهزيمة قد حاقت بقومهم لأنهم عصاة أو مخطئون، وفي اليوم التالي اقترع القوم ليعرفوا من المخطئ أو من هو مرتكب الإثم (الذي أغضب إلههم يهوه) فوقع السهم أو القرع على «عخان» الذي اعترف بأنه كان قد استولى على ثوب ثمين وبعض الفضة وإسفين ذهبي من أسلاب (غنائم أريحا)، وكانت هذه الأسلاب

(الغنائم) محرمة على يشوع، ومن هنا فقد عزل هو وأسرته وممتلكاته ودوابه. وتم رجمهم حتى تحطمت الممتلكات وقتل البشر والدواب ثم أشعلت فيهم النيران. وبعد ذلك عاود بنو إسرائيل الهجوم على (عاي) فكان هجوما ناجحا. لكن لا بد من ملاحظة أن ثلاثين ألفا كمنوا في الخنادق أو المكامن بينما قام بقية الجيش بالهجوم الحقيقي.[1]

العنصر المهم في هذه القصة هو إثبات أن التراجع عن عاي لم يكن بالضرورة بسبب ضعف عسكري وإنما كان بسبب آخر كارتكاب ذنب أو معصية، وهذه العملية أساسية جدا لاستعادة الثقة وبث العزم، ووفقا لأفكار دين بدائي (على حد قول وات) فإن هذه الخطيئة تعد بمثابة دنس يدنس المجموع كله أو الجماعة كلها أو الجيش كله the whole body of the society or the army ومن ثم فقد كان الإجراء الحاسم الذي تم اتخاذه بمثابة تطهير للبدن كله أو للجماعة كلها، ولكن فقرة يشوع (٢٦) التي تؤكد أن: «الرب رجع عن حمو غضبه» قد تعني أنه لم يعد في المعسكر - أي شيء دنس، وقد تعني أيضًا أن (عخان) قد تم التخلص منه كمثل لكل الخطاة والآثمين، وأن مقتنياته قد تم التخلص منها كرمز أو كمثل لكل من أخذ من الأسلاب المحرمة بغير حق (أسلاب أريحا) ومن هنا يكون المعسكر قد طهر من الدنس تماما. ولكن لم توضح القصة بشكل صريح أن السبب الحقيقي للهزيمة هو أن كل واحد تقريبا قد أخذ شيئا (من الأسلاب) أو أن معظم المحاربين كانوا يفكرون أساسا في الأسلاب، بينما عقاب عخان قد ساعد على كبح جماح أي طمع أو جشع أو رغبة في الإثراء لم يحن وقتها.[2]

---

(١) راجع القصة في سفر يشوع/ ٧

(٢) ويشير (وات) إلى وجود تشابه أو حتى مماثلة بين ما ورد في العهد القديم عن (عاي) وما ورد في القرآن الكريم عن غزوة أحد، حيث كان المسلمون فخورين وواثقين بعد النصر الذي حققوه في بدء، لذا فقد هبطت معنوياتهم كثيرا بعد الإخفاق الذي منوا به في (أحد). فمن وجهة نظر عسكرية فإن (أحدًا) لم تكن هزيمة خطيرة حاقت بالمسلمين، فأهل مكة قد فشلوا في الأخذ بثأر كل من قُتِل منهم، لكن القضية أن المسلمين كانوا قد اعتبروا انتصارهم في بدر علامة على أن الله يحارب إلى جوارهم أو يحارب عنهم، ومن هنا كانت ثقتهم بأنفسهم، وبأن الله دائما إلى جوارهم، لكن بعد (أحد) بدأوا يشكون فيما إذا كان الله فعلا يحارب إلى جوارهم، ومن هنا فقد اهتزت ثقتهم بأنفسهم، وقد بيّن القرآن الكريم أن هذا التراجع في أحد ليس عائدًا إلى تغيّر في «موقف» الله عز وجل منهم وإنما لمعصية الرماة الذين تركوا أماكنهم طمعا في الغنائم. وقد أدى هذا التفسير بالإضافة إلى ثبات موقف محمد ﷺ وعدم اهتزازه في هذه الأزمة إلى أن استعاد المسلمون ثقتهم بأنفسهم وبنصر الله. =

ب- أبناء شاؤول[1].

وردت قصة مقتل الأبناء السبعة لشاؤول في سفر صموئيل الثاني بالإصحاح ٢١ على النحو التالي: (وَكَانَ جُوعٌ فِي أَيَّامِ دَاوُدَ ثَلاَثَ سِنِينَ، سَنَةً بَعْدَ سَنَةٍ، فَطَلَبَ دَاوُدُ وَجْهَ الرَّبِّ. فَقَالَ الرَّبُّ: «هُوَ لأَجْلِ شَاوُلَ وَلأَجْلِ بَيْتِ الدِّمَاءِ، لأَنَّهُ قَتَلَ الْجِبْعُونِيِّينَ». فَدَعَا الْمَلِكُ الْجِبْعُونِيِّينَ وَقَالَ لَهُمْ. وَالْجِبْعُونِيُّونَ لَيْسُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ بَلْ مِنْ بَقَايَا الأَمُورِيِّينَ، وَقَدْ حَلَفَ لَهُمْ بَنُو إِسْرَائِيلَ، وَطَلَبَ شَاوُلُ أَنْ يَقْتُلَهُمْ لأَجْلِ غَيْرَتِهِ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ وَيَهُوذَا. قَالَ دَاوُدُ لِلْجِبْعُونِيِّينَ: «مَاذَا أَفْعَلُ لَكُمْ؟ وَبِمَاذَا أُكَفِّرُ فَتُبَارِكُوا نَصِيبَ الرَّبِّ؟» فَقَالَ لَهُ الْجِبْعُونِيُّونَ: «لَيْسَ لَنَا فِضَّةٌ وَلاَ ذَهَبٌ عِنْدَ شَاوُلَ وَلاَ عِنْدَ بَيْتِهِ، وَلَيْسَ لَنَا أَنْ نُمِيتَ أَحَدًا فِي إِسْرَائِيلَ». فَقَالَ: «مَهْمَا قُلْتُمْ أَفْعَلُهُ لَكُمْ». فَقَالُوا لِلْمَلِكِ: «الرَّجُلُ الَّذِي أَفْنَانَا وَالَّذِي تَآمَرَ عَلَيْنَا لِيُبِيدَنَا لِكَيْ لاَ نُقِيمَ فِي كُلِّ تُخُومِ إِسْرَائِيلَ، فَلْنُعْطَ سَبْعَةَ رِجَال مِنْ بَنِيهِ فَنَصْلِبَهُمْ لِلرَّبِّ فِي جِبْعَةِ شَاوُلَ مُخْتَارِ الرَّبِّ». فَقَالَ الْمَلِكُ: «أَنَا أُعْطِي». وَأَشْفَقَ الْمَلِكُ عَلَى مَفِيبُوشَثَ بْنِ يُونَاثَانَ بْنِ شَاوُلَ مِنْ أَجْلِ يَمِينِ الرَّبِّ الَّتِي بَيْنَهُمَا، بَيْنَ دَاوُدَ وَيُونَاثَانَ ابْنِ شَاوُلَ. فَأَخَذَ الْمَلِكُ ابْنَيْ رِصْفَةَ ابْنَةِ أَيَّةَ اللَّذَيْنِ وَلَدَتْهُمَا لِشَاوُلَ: أَرْمُونِيَ وَمَفِيبُوشَثَ، وَبَنِي مِيكَالَ ابْنَةِ شَاوُلَ الْخَمْسَةَ الَّذِينَ وَلَدَتْهُمْ لِعَدْرِئِيلَ بْنِ بَرْزِلاَّيَ الْمَحُولِيِّ، وَسَلَّمَهُمْ إِلَى يَدِ الْجِبْعُونِيِّينَ، فَصَلَبُوهُمْ عَلَى الْجَبَلِ أَمَامَ الرَّبِّ. فَسَقَطَ السَّبْعَةُ مَعًا وَقُتِلُوا فِي أَيَّامِ الْحَصَادِ، فِي أَوَّلِهَا فِي ابْتِدَاءِ حَصَادِ الشَّعِيرِ).

يبرر (كاسوتو) هذا القتل البديل بقوله: «إن هذه الحالات لا تنتسب إلى القضاء الجنائي العادي، وإنما لديها اتصال مباشر بالألوهية»[2]. فمن يخون التحريم بالأشياء المخصصة له يعتبر محرمًا مثله، هو وكل من يرافقه: (ولا تدخل رجسًا إلى بيتك لتكون محرمًا مثله)[3].

= انظر: و. مونتجمري وات. الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر. ترجمة د.عبد الرحمن عبد الله الشيخ. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ٢٠٠١. ص١٠٧- ١٠٩.

(١) سفر صموئيل الثاني ٢١

(٢) لمزيد من التفاصيل راجع: מ.ד. קאסוטו, ספרות מקראית וספרות כנענית, תרביץ יג (תש״ב) 197 – 212 יד, (תש״ג) 1 - 10

(٣) راجع سفر التثنية ٧/ ٢٦؛ ٣١/ ٦١ وقارن سفر يشوع ٦/ ٨١

كما تم توظيف تشريع الالتصاق بالنجاسة في تبرير أحداث قصة عخان: فأحد التعاليم في تشريعات نجاسة الميت تفسر عقوبة عخان: (هذه هِيَ الشَّرِيعَةُ: إِذَا مَاتَ إِنْسَانٌ فِي خَيْمَةٍ، فَكُلُّ مَنْ دَخَلَ الْخَيْمَةَ، وَكُلُّ مَنْ كَانَ فِي الْخَيْمَةِ يَكُونُ نَجِسًا سَبْعَةَ أَيَّام)[١].

وفقًا لهذا التشريع فإن الأشياء التي أخذها (عخان) عن طريق الخيانة[٢] كانت مطمورة تحت أرض خيمته، ولذلك تم تدميرها، هي وأسرته وكل بهائمه - جميعهم أصبحوا محرمين. إذًا ليست هذه -وفقا لهذا التشريع- حالة من العقوبة الجماعية أو العقوبة البديلة جزئيًا وكليًا، وإنما حالة التصاق جماعية بموقف تحريم (تابو) فكل واحد من قاطني خيمة عخان التصق بموقف تحريمي ولذلك قُتل. لكن الواقع كان عخان بفرده آثمًا بخطيئة الخيانة[٣].

أما قتل أبناء شاؤول فهي حالة حقيقية من العقوبة البديلة لا يوجد في تشريعات العهد القديم ما يبررها أو يرفضها؛ ولذلك فهى حالة استثنائية من بدايتها إلى نهايتها، فالقسم الذي أقسمه الشعب كله باسم يهوه قد نقضه الملك، وهنا عوقب الشعب بعقوبة الجفاف، الذي اتضح أنه عقوبة من السماء، لكن الجبعونيين، كطرف متضرر طالبوا بقصاص النفس بالنفس، ورفضوا صراحة النقاش حول أي تعويضات، ولذلك فبعد موت الملك الذي أحرم، فإن أولاده يدفعون للموت.

استمرت هذه الرؤية الاستثنائية في الحضور في الأدب المقرائي المتأخر، من حيث وجود مستويين في طرق القضاء، فلم يقتصر الأمر على سفر التثنية فقط، بل انسحب أيضًا على بعض النصوص التي ألفت بعد ذلك، والتي تمسكت بالإيمان أن الرب يعاقب الآباء بذنب الأبناء وأبناء الأبناء: خلدة النبية[٤] بتصديقها لكلمات التوبيخ في

---

(١) سفر العدد ١٩/ ١٤

(٢) ذكرت أربع مرات في ثلاث فقرات: سفر يشوع ٧/ ٢١، ٢٢، ٢٣

(٣) راجع بحث: משה גרינברג, יוחנן מופס, גרשון דודכהן: הנחות היסוד של החוק הפלילי במקרא, בתוך ספר: אברהם שפירא: תורה נדרשת, חיבורים בשאלות יסוד בעולמו של המקרא. עם עובד, ירושלים, תשמ>>ד.

(٤) خلدة: هي امرأة شالوم. وهي نبية شهيدة في عهد الملك يوشيا، وتنبأت عن خراب أورشليم، ولكنها أضافت أنه نظرًا لتقوى الملك، فإنه سيموت يوشيا قبل أن يشهد بعينيه هذه الكارثة. راجع الملوك الثاني

(كتاب الشريعة) الذي أحضر إلى (يوشيا)[1]، وأكدت من خلال وعيدها أن الشر الذي سيجلبه الرب على يهوذا بسبب خطاياها سوف يؤجل إلى ما بعد موت يوشيا الملك الذي عمل المستقيم في عيني الرب[2].

كذلك (إرميا) الذي استوعب مفاهيم سفر التثنية، وشعر بنفسه بعدم اكتمال العدل الإلهي[3]، تنبأ أيضًا لهؤلاء الذين أرادوا قتله، بأن الرب سيعاقبهم بموت شبانهم بالسيف وبنيهم وبناتهم بالجوع..[4] هنا ينسب إرميا ومؤلف سفر الملوك سقوط يهوذا إلى الخطايا التي وقعت في عصر منشى[5]، كما كانت هناك دائمًا شكوى من أن الرب يمنح الثروة والجاه لنسل الأشرار[6] إذًا ليس من المنطقي الحديث عن تطور في فترة المقرا من رؤية سابقة عن الرؤية المتأخرة من (معاقبة الآباء بذنب الأبناء) إلى: (لا يموت الآباء بذنب الأبناء).

لكن من المنطقي القول إن هناك فجوة واضحة بين طرق الرب في القضاء للبشر، وطرق البشر في مقاضاتهم لبعضهم البعض، وبين الحكم الذي يمس مجد الرب، والحكم الذي يمس الإنسان، تتضح هذه الفجوة وتبرز في المراحل السابقة عن الأدب المقرائي سواء فيما يخص التشريعات القضائية أو السرد القصصي الذي تلاه حكم قضائي، ثم

٢٢/ ١٤ – ٢٠

(١) يوشيا: ابن أمنون ملك يهوذا ويديدة بنت عداية. خلف أباه أمنون بن منسي الذي قتله عبيده في قصره بعد أن ملك سنتين (الملوك الثاني ٢١/ ١٩ – ٢٦). تبوأ يوشيا العرش وهو ابن ثماني سنوات (قرابة ٦٣٨ ق. م ودام ملكه الطويل حتى ٦٠٨ ق. م) وكان مرشده في حداثته حلقيا الكاهن، وأدار شئون المملكة حسب نصحه وإرشاده، وأخذ في السنة الثامنة من ملكه في السير حسب الشرائع الإلهية وتوطيد أركان مملكته وفق هذه الشرائع. وفي أثناء ترميم الهيكل في عهده عثر شافان الكاتب على سفر الشريعة المفقود (الملوك الثاني / ٣)، فأتى به إلى يوشيا الذي تأثر به أشد تأثير، وكانت المخطوطة التي وجدت نواة السفر المعروف بسفر التثنية ومجموعة من المواد التشريعية، وقد أثبتت خلدة النبية أصالة السفر وصرحت بأن القضاء المخيف الذي يشير إليه لن يتم في مدة ملك يوشيا، بل في مدة ملك خلفه (أخبار الأيام الثاني ٣٤/ ٢٨).

(٢) سفر الملوك الثاني ٢٢/ ١٩ وما بعدها

(٣) سفر إرميا ١٥/ ٤

(٤) سفر إرميا ١١/ ٢٢؛ ٢٩: ٣٢

(٥) سفر إرميا ١٥/ ٤

(٦) سفر أيوب ٢١/ ٧ وما بعدها

تهبط حتى مرحلتها الأخيرة، حيث رست الرؤية المقرائية على الفصل بين سلطة الرب وسلطة البشر على البشر، فقد جاء التشريع الجنائي المقرائي ليلغي تمامًا كل حالات القضاء المدني المخول بمعاقبة شخص غير آثم، بكل ما يخص شئون الناس. فكل الأنفس تحمل قيمة مستقلة، وكل البشر هم وحدات مستقلة من الناحية الأخلاقية، ومن هنا يجب رؤية نتائج التأكيد الحاسم على القيمة الخاصة لحياة كل إنسان، والتي تنبع من الفرضية القضائية الدينية أنه: «على صورة الرب خلق الإنسان»، وكما أكد على ذلك سفر حزقيال: «ها هي كل النفوس لي. نفس الأب كنفس الابن. كلاهما لي. النفس التي تخطئ هي تموت»[١].

بهذه الكلمات أراد حزقيال أن يحدد بداية الإطار اللاهوتي لمبدأ استقلالية الفرد في عرف نطاق القضاء الجنائي الذي كان شائعًا قبل ذلك بمئات السنين؛ حيث الرب يمكنه إلقاء المسئولية وإثمها على كل دائرة أسرة المذنب، هذه الرؤية التي كانت مشتركة بين بني إسرائيل في عصر المقرا مع جيرانهم. أما خصوصية بني إسرائيل فتتركز في الإيمان بأن هذه كانت طرق الرب فقط[٢].

انتقام الدم المسفوك:

يذكر سفر التثنية أنه إذا عثر في حقل على جثة قتيل فإن على الشيوخ في هذا المكان إقامة طقس عبادي، وهو ما أطلق عليه: (עגלה ערופה – طقس العجلة مكسورة العنق)، وهي العجلة التي يجب قطع رأسها في المكان الذي وجد فيه قتيل لم يعرف قاتله: (إِذَا وُجِدَ قَتِيلٌ فِي الأَرْضِ الَّتِي يُعْطِيكَ الرَّبُّ إِلهُكَ لِتَمْتَلِكَهَا وَاقِعًا فِي الْحَقْلِ، لاَ يُعْلَمُ مَنْ قَتَلَهُ، يَخْرُجُ شُيُوخُكَ وَقُضَاتُكَ وَيَقِيسُونَ إِلَى الْمُدُنِ الَّتِي حَوْلَ الْقَتِيلِ. فَالْمَدِينَةُ الْقُرْبَى مِنَ الْقَتِيلِ، يَأْخُذُ شُيُوخُ تِلْكَ الْمَدِينَةِ عِجْلَةً مِنَ الْبَقَرِ لَمْ يُحْرَثْ عَلَيْهَا، لَمْ تَجُرَّ بِالنِّيرِ. وَيَنْحَدِرُ شُيُوخُ تِلْكَ الْمَدِينَةِ بِالْعِجْلَةِ إِلَى وَادٍ دَائِمِ السَّيَلاَنِ لَمْ يُحْرَثْ فِيهِ وَلَمْ يُزْرَعْ، وَيَكْسِرُونَ عُنُقَ الْعِجْلَةِ فِي الْوَادِي. ثُمَّ يَتَقَدَّمُ الْكَهَنَةُ بَنُو لاَوِي، لأَنَّهُ إِيَّاهُمُ اخْتَارَ الرَّبُّ إِلهُكَ لِيَخْدِمُوهُ

---

(١) سفر حزقيال ١٨/ ٤

(٢) משה גריברג, יוחנן מופס, גרשון דוד כהן, הנחות היסוד של החוק הפלילי במקרא, עמ' 149 - 155

وَيُبَارِكُوا بِاسْمِ الرَّبِّ، وَحَسَبَ قَوْلِهِمْ تَكُونُ كُلُّ خُصُومَةٍ وَكُلُّ ضَرْبَةٍ، وَيَغْسِلُ جَمِيعُ شُيُوخِ تِلْكَ الْمَدِينَةِ الْقَرِيبِينَ مِنَ الْقَتِيلِ أَيْدِيَهُمْ عَلَى الْعِجْلَةِ الْمَكْسُورَةِ الْعُنُقِ فِي الْوَادِي، وَيُصَرِّحُونَ وَيَقُولُونَ: أَيْدِينَا لَمْ تَسْفِكْ هذَا الدَّمَ، وَأَعْيُنُنَا لَمْ تُبْصِرْ. اغْفِرْ لِشَعْبِكَ إِسْرَائِيلَ الَّذِي فَدَيْتَ يَا رَبُّ، وَلاَ تَجْعَلْ دَمَ بَرِيءٍ فِي وَسَطِ شَعْبِكَ إِسْرَائِيلَ، فَيُغْفَرُ لَهُمُ الدَّمُ، فَتَنْزِعُ الدَّمَ الْبَرِيءَ مِنْ وَسَطِكَ إِذَا عَمِلْتَ الصَّالِحَ فِي عَيْنَيِ الرَّبِّ.)[١].

جاءت في الفقرة الثامنة كلمتان من الجزر (כפר – كفر) بمعنى: «غفر – يغفر». فالمغفرة هي عفو الرب عن الجريمة أو تطهير المخطئ من الإثم، ولكن المعنى الأصلي لكلمة (مغفرة – כפרה) في العبرية وغيرها من اللغات السامية[٢] هو: التغطية (כסוי). ومن هنا يحتمل أن هذه الكلمة في هذه الفقرة تحمل هذين المعنيين؛ حيث يطلب الشيوخ العفو عن الخطيئة بإبطالها، وكذلك تغطية الدم، أي: أن تشربه الأرض[٣].

إذًا القتل في العهد القديم هو فعل إنسان يحاول أن يمحو وأن يخفي إنسانًا آخر، وإبعاده عن العالم كما في قصة قاين (قابيل)، وفي طقس العجلة المكسورة العنق، كما في قصص أخرى في العهد القديم، جاء التعبير عن هذه الرؤية التي ترى أن إعادة الحياة إلى الإنسان المقتول أمر مستحيل، لكن موته على عكس الموت الطبيعي، لا ينس، حيث إن دم المقتول يستمر في مطاردة القاتل وتذكيره بجرمه الذي ارتكبه، ومن هنا يفهم الدم

---

(١) سفر التثنية ٢١/ ١ – ٩

(٢) في العربية أصل الكفر: تغطية الشيء تغطية تستهلكه، وقال الليث يقال إنما سمي الكافر كافرًا لأن الكفر غطى قلبه كله. قال الأزهري ومعنى قول الليث هذا يحتاج إلى بيانٍ يدل عليه وإيضاحه أن الكفر في اللغة التغطية والكافر ذو كفر أي ذو تغطية لقلبه بكفره. وفيه قول آخر أحسن مما ذهب إليه وذلك أن الكافر لما دعاه الله إلى توحيده فقد دعاه إلى نعمة وأحبها له إذا أجابه إلى ما دعاه إليه فلما أبى ما دعاه إليه من توحيده كان كافرًا نعمة الله أي مغطيًا لها بإبائه حاجبًا لها عنه... وكل من ستر شيئًا فقد كفره وكفَّره. وتقول العرب للزَّارع كافر لأنه يَكْفِرُ البَذْر المَبْذورَ بتراب الأرض المُثارة إذا أمَرَّ عليها مالَقَهُ ومنه قوله تعالى (كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الكفارَ نباتُه أي أعجب الزُّرَّاعَ نباته) الحديد: ٢٠، وإذا أعجب الزراع نباته مع علمهم به فهو غايةٌ ما يستحسن والغيث المطر ههنا وقد قيل الكفار في هذه الآية الكفار بالله وهم أشد إعجابًا بزينة الدنيا وحرثها من المؤمنين.

انظر: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري: لسان العرب. دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، صـ ٣٨٩٨ – ٣٨٩٩.

(٣) אבי ורשבסקי, אביבה לוטן ד>>ר רוני מגידוב אילה פז: «נקמת הדם השפוך» בתוך הספר: «עלילות הראשית: פרקי לימוד במקרא עם מדריך הכנה לבגרות» עורכי הספר: נורית אלרואי נירית נחום לוי המרכז לטכנולגיה חינוכית ת>>א 2003, עמ> 50.

ككائن حي مستقل فهو سفك على الأرض لكنها لم تشربه أو تمتصه. قال الرب لقايين: (صَوْتُ دَمِ أَخِيكَ صَارِخٌ إِلَيَّ مِنَ الأَرْضِ)[1]. فصراخ الدم بمثابة شهادة على جريمة القتل. ومن خلال عدد من فقرات العهد القديم تتضح هذه الرؤية:

* (لأَنَّ دَمَهَا فِي وَسْطِهَا. قَدْ وَضَعَتْهُ عَلَى ضِحِّ الصَّخْرِ. لَمْ تُرِقْهُ عَلَى الأَرْضِ لِتُوَارِيَهُ بِالتُّرَابِ. لِصُعُودِ الْغَضَبِ، لِتَنْقَمَ نَقْمَةً، وَضَعْتُ دَمَهَا عَلَى ضِحِّ الصَّخْرِ لِئَلاَّ يُوارَى)[2].

* (لأَنَّهُ هُوَذَا الرَّبُّ يَخْرُجُ مِنْ مَكَانِهِ لِيُعَاقِبَ إِثْمَ سُكَّانِ الأَرْضِ فِيهِمْ، فَتَكْشِفُ الأَرْضُ دِمَاءَهَا وَلاَ تُغَطِّي قَتْلاَهَا فِي مَا بَعْدُ)[3].

إذًا إقامة طقس العجلة المكسورة الرقبة هو من أجل معرفة القاتل وعندما تعلم هويته فإن الأرض تظل نجسة ولا تشرب الدم المسفوك حتى ينال القاتل عقابه: (لاَ تُدَنِّسُوا الأَرْضَ الَّتِي أَنْتُمْ فِيهَا، لأَنَّ الدَّمَ يُدَنِّسُ الأَرْضَ. وَعَنِ الأَرْضِ لاَ يُكَفَّرُ لأَجْلِ الدَّمِ الَّذِي سُفِكَ فِيهَا، إِلاَّ بِدَمِ سَافِكِهِ)[4]. وهذا هو مصدر مقولة: «دمه في رأسه דמו בראשו»[5]، أي أن دم المقتول في رأس القاتل يطارد القاتل حتى يقتص منه. وقد تم صياغة المبدأ الرئيس في قانون القتل في بركة الرب لنوح عند اكتمال الفلك: (سَافِكُ دَمِ الإِنْسَانِ بِالإِنْسَانِ يُسْفَكُ دَمُهُ. لأَنَّ اللهَ عَلَى صُورَتِهِ عَمِلَ الإِنْسَانَ)[6]. فالإنسان خلق على صورة الرب، إذًا مَن يمس الإنسان بضر فإنه بذلك يمس صورة الرب، لذلك وجب قتل كل من يسفك دم إنسان، وتشريعات العهد القديم لا تطرح أي احتمالات لمخرج آخر، فهي لا تمكن القاتل من سداد مبلغ مالي كتعويض عن القتل؛ لأن حياة الإنسان أكبر من أي قيمة مالية: (وَلاَ تَأْخُذُوا فِدْيَةً عَنْ نَفْسِ الْقَاتِلِ الْمُذْنِبِ لِلْمَوْتِ، بَلْ إِنَّهُ يُقْتَلُ)[7].

---

(١) سفر التكوين ٤/ ١٠
(٢) حزقيال ٢٤/ ٧ - ٨
(٣) سفر أشعياء ٢٦/ ٢١
(٤) سفر العدد ٣٥/ ٣٣
(٥) سفر الملوك الأول ٢/ ٣٣
(٦) سفر التكوين ٩/ ٦
(٧) سفر العدد ٣٥/ ١٣

وقد اتبعت تشريعات العهد القديم ما كان متبعًا عند الشعوب المجاورة بخصوص تنفيذ حكم الموت على القاتل، حيث مسئولية قتل القاتل ملقاة على أسرة المقتول، التي تنتقم لدم قتيلها، فانتقام الدم من قِبَل أسرة القتيل، متأصل في حضارات مختلفة في منطقة أرض كنعان وفي مناطق أخرى[١]، وهو ميل إنساني عام ولكن هذا العرف أو التقليد كان يؤدي في معظم الأحيان إلى حلقات لا نهائية من سفك الدماء؛ فأقارب القاتل يعملون على الانتقام لموته وأحيانًا بشكل مبالغ فيه مما يؤدي إلى توسيع دائرة القتل، وبسبب ذلك أنشأت بمرور الوقت في حضارات الشرق الأدنى وفي تشريعات العهد القديم مؤسسات هدفها كبح أعمال الانتقام وتقليصها بقدر الإمكان، حيث كانت توجد في الشرق القديم مدن معينة أو نطاقات مقدسة كان القتل فيها محظورًا، والأشخاص الذين يخشون من انتقام الدم كانوا يهربون إلى هذه الأماكن ويحظون فيها بالحماية. أما في العهد القديم فتوجد أيضًا مناطق كهذه، فالمشرع في سفري التثنية والعدد كان مهتمًا بتحديد مدن معينة تمنح الحماية لأي قاتل: فالقاتل مخول له بالهروب إلى مدينة الملجأ ليحظى فيها بالحماية حتى يتضح القرار الذي يصدر بشأنه، فإن قام بالقتل من خلال خطأ أو إهمال وليس من خلال نية واضحة للقتل، ففي هذه الحالة سيحظى بالحماية في مدن الملجأ، أما القاتل الذي يتضح أنه ارتكب جريمة القتل عمدًا، ففي هذه الحالة سيسلم إلى أيدي منتقمي الدم، فإذا لم يكن للمقتول أقارب فإن المحكمة تقوم بتنفيذ حكم الموت، وهذه المحكمة أيضًا كان منوطًا بها حماية أقارب القاتل من تعاظم شعور الانتقام لدى أسرة القتيل[٢].

(١) انظر: سفر العدد ٣٥

(٢) נקמת הדם השפוך, עמ' 51 – 52

طقس العجلة مكسورة العنق وأحكام القسامة[1] في الشريعة الإسلامية

تقرر الشريعة الإسلامية أنه إذا وُجد قتيل لا يعلم قاتله أجريت القسامة على أهل البلدة التي وجدت في طرقها أو بالقرب منها، وأنه إذا وجدت جثة بين بلدين أجريت القسامة على أقربها مسافة من مكان جثته. والقسامة في الإسلام أن يستحلف ولي الدم خمسين رجلا يتخيرهم من أهل البلدة فيحلفون أنهم ما قتلوه ولا علموا له قاتلا، فحينئذ يسقط القصاص، ولكن تجب الدية على أهل البلدة جميعا، يدفعونها متضامنين لأسرته.[2]

هذه الحقائق تفتح الباب أمام الموازنة بين ما ذكره سفر التثنية وما تقرره الشريعة الإسلامية وما جاء في سورة البقرة عن بقرة بني إسرائيل، والتي من خلالها يتضح الآتي:

١- يتفق سفر التثنية مع الشريعة الإسلامية في إجراء القسامة على أقرب بلدة إلى جثة القتيل وفي اختيار طائفة من أهل البلد ليحلفوا أنهم ما قتلوه ولا علموا له قاتلا حتى يسقط عنهم القصاص. - واتفاق سفر التثنية مع الشريعة الإسلامية في هذه الأمور يرجح أن محرري هذا السفر قد استمدوا هذه الأحكام في جملتها من توراتهم الصحيحة، وأن الله تعالى قد شرع للمسلمين في صددها ما سبق

---

(١) القسامة: ومنها القسم أي اليمين، كما يتضح من قوله تعالى: «كما أنزلنا على المقتسمين» (الحجر/ ٩٠) قال ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: هم اليهود والنصارى الذين جعلوا القرآن عضين. آمنوا ببعضه وكفروا ببعضه، وقاسمها، أي حلف لها. والقسامة الجماعة يقسمون على الشيء أو يشهدون ويمين القسامة منسوبة إليهم.

وقد جاءت القسامة على بناء الغرامة والحمالة لأنها تلزم أهل الموضع الذي يوجد فيه القتيل، ومنه حديث عمر رضي الله عنه: القسامة توجب العقل؛ أي توجب الدية لا القود. وفي حديث الحسن: القسامة جاهلية، أي كان أهل الجاهلية يدينون بها وقد قررها الإسلام، وفي رواية: القتل بالقسامة جاهلية، أي أن أهل الجاهلية كانوا يقتلون بها، أو أن القتل بها من أعمال الجاهلية كأنه إنكار لذلك واستعظام.

-ابن منظور- لسان العرب. ج٥. ص٣٦٣٠- ٣٦٣١.

لمزيد من تفاصيل أحكام القسامة راجع كتب الفقه الإسلامي، كتاب:المحلي لابن حزم، والمغني لابن قدامة، وأيضا المسئولية والجزاء للدكتور علي عبد الواحد وافي. الطبعة الثالثة. ص٧٢- ٧٣.

(٢) د. علي عبد الواحد وافي. الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام. دار نهضة مصر. القاهرة. بدون تاريخ. ص٤٤.

أن شرع مثله أو قريبا منه لليهود، أي أنها من الأمور المشتركة بين الشريعتين والتي ذكرها الله تعالى في كتابه الكريم إذ يقول ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾[1]

٢- ورد لهذه البقرة ذكر في القرآن الكريم، في حادثة قتل خاصة في عهد موسى لم يعلم فاعلها، وكانت البقرة عنصرا من معجزة أظهرها الله على يديه: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ ۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ ۖ فَٱفْعَلُوا۟ مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا ۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ ﴿٦٩﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَّا شِيَةَ فِيهَا ۚ قَالُوا۟ ٱلْـَٰٔنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ ۚ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَٱدَّٰرَْٰٔتُمْ فِيهَا ۖ وَٱللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾ فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْىِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2]

والتفسير الشائع لهذه الآيات أنه قد وقعت في عهد موسى عليه السلام حادثة قتل لم يعلم فاعلها، فطلب بنو إسرائيل من موسى أن يدعو ربه أن ينبئهم بمن ارتكب هذا الجرم، فقال لهم موسى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة، فعجبوا لذلك إذ لم تظهر لهم علاقة بين ذبح البقرة والكشف عن القاتل، وظنوا أن موسى يهزأ بهم. ولكن موسى بيّن لهم أن هذا هو ما أمر الله به لإظهار الحق في هذا الحادث. فأخذوا يستفسرون منه عن

---

(١) الشورى/ ١٣

(٢) البقرة/ ٦٧- ٧٣

سن البقرة التي ينبغي أن يذبحوها وعن لونها وعن عملها. فلما بيَّن لهم ذلك كله بوحي من الله بحثوا حتى وجدوا بقرة تتوافر فيها هذه الصفات جميعا فذبحوها، وأوحى الله إلى موسى أن يضربوا جثة القتيل بجزء من هذه البقرة، فَضربوها به، فأحياه الله تعالى وذكر لهم اسم قاتله، ثم مات ثانيا. فكان في ذلك معجزة لموسى من جهة، وبيان حسي من جهة أخرى لقدرة الله تعالى على إحياء الموتى وهو الأمر الذي كان يرتاب فيه بنو إسرائيل.[1]

ويرى أصحاب هذا التفسير وهذه الموازنة أن أوصاف «البقرة» التي ذكرها الله في هذه المعجزة تتفق في جملتها مع أوصاف «العجلة» التي ذكرها سفر التثنية في إجراءات القسامة، وأن ذبح البقرة التي يذكرها القرآن كان في حادث قتل معين لم يعلن مقترفه، وذبح العجلة التي يذكرها سفر التثنية يجب إجراؤه بحسب نصوصه، كلما وجد قتيل لم يعرف قاتله... ويقولون إن الأمر قد اختلط على محرري سفر التثنية فخلطوا بين ما جاء في التوراة الصحيحة أو في أثر آخر من آثارهم خاصا بالمعجزة التي حدثت على يد موسى، وما جاء فيها خاصا بإجراءات القسامة العادية، وجعلوا ذبح العجلة جزءًا من هذه الإجراءات، فما معنى أن ينحرونها من قفاها في جدول، ويغسلون أيديهم فوقها وهم يصرخون أنهم لم يقتلوا القتيل ولم يعلموا له قاتلا، ويزيد من غرابة هذا الإجراء أنه لا يصلح أن يكون حتى مجرد رمز للحقيقة التي يريد أهل البلد أن يقرروها وهي براءتهم من دم القتيل، لأن غسل أيديهم في جدول ملوث بدماء العجلة التي نحروها بأيديهم وصبّ الماء فوق هذه العجلة كل ذلك لا يصلح أن يكون رمزًا لبراءتهم من جريمة القتل، بل إنه لخليق أن يكون رمزا لاقترافهم إياها.[2]

والتفسير المناقض للرؤية السابقة ينكر ما ذكره المفسرون إن القتيل ضرب ببعض البقرة فحيا وأخبر بقاتله، فهذا الشيء زائد على ما نص في كتاب الله تعالى ويقول إن القتيل إذا أحيي كان حكمه حكم سائر الناس فهو مخاطب بأحكام الشرع فإذا شهد فلا تقبل شهادته وحده بل لا بد من قيام نصاب الشهادة، فقد كان في شرع بني إسرائيل

---

(١) الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام (م.س.ذ). ص٤٥- ٤٦.
(٢) المرجع السابق. ص٤٦.

أنه لا يحكم عندهم على أحد إلا بشهادة شاهدين أو ثلاثة: «لا يقوم واحد على إنسان في ذنب ما أو خطيئة ما من جميع الخطايا التي يخطيء بها. على فم شاهدين أو فم ثلاثة شهود يقوم الأمر».[1]

ويؤكد أصحاب هذه الرؤية أن ما ذكر في القرآن الكريم في شأن البقرة هما قصتان منفصلتان سببا، وحكما، إحداهما تبتدئ من قوله تعالى «وإذا قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة» وتنتهي بقوله تعالى «فذبحوها وما كادوا يفعلون» والثانية تبتدئ من قوله تعالى «وإذ قتلتم نفسا فادارءتم فيها» وتنتهي بقوله تعالى «لعلكم تعقلون».

إذًا ينكر هذا التفسير كون المسألتين قصة واحدة فيها تقديم وتأخير وأن الضمير في «ببعضها» يعود على البقرة وأن القتيل حُيي وأخبر بقاتله، ويستند في ذلك إلى أن كلا الموضعين أو القصتين قد ابتدأ بقوله تعالى (وإذ) على النسق المطرد الذي لم يتخلف في حكاية القصص المتعلقة ببني إسرائيل: «وإذ أنجيناكم من آل فرعون – وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم– وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة– وإذ آتينا موسى الكتاب– وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم– وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة– وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية– وإذ استسقى موسى لقومه– وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد– وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور– وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة– وإذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها..

يتبين من أحداث القصة الأولى–وفقا لهذا التقسيم– أن بني إسرائيل وقعت عندهم واقعة قد حاروا فيها وهي أن شخصا قتل في الحقل وهم لا يدرون من الذي قتله والحقل واقع بين بلاد كثيرة فأي البلاد تلصق بأهله تهمة القتل؟ رفعوا أمرهم إلى موسى فما كان جوابه إلا أن قال لهم (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) ولما كان الجواب بعيدا في رأيهم عن الغرض الذي جاءوا لأجله وقع عندهم موقع الغرابة وقالوا لموسى (أتتخذنا هزوا) ولما كان موسى إنسانا صدقا بعيدا عن الهزء والسخرية بعباد الله قال

(١) سفر التثنية ١٩: ١٥

لهم (أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) الذين يهزءون بعباد الله ثم كانت المراجعة بينهم وبين موسى وربه حتى يبين لهم شأن البقرة ولونها وأحوالها أتم بيان ومع ذلك لم يمتثلوا بل ذبحوها بعد أن كادوا لا يفعلون، أي أنهم ذبحوها بعد جهد شديد.. ثم أتى موسى برجال أقرب محلة من مكان القتيل وأحلفهم عليها بعد ذبحها أي وهي أمامهم أنهم ما قتلوا القتيل ولا علموا به وإنهم براء على البقرة ومن هنا كانت هذه اليمين كيمين القسامة عند المسلمين. ويقول نص سفر التثنية إنهم «صرخوا قائلين أيدينا لم تسفك هذا الدم» ويقول أصحاب التفسير الأول إن هذا التعبير لم يشتمل على يمين حيث لم يذكر اسم «يهوه» إلهم فيه صراحة، والرد على ذلك أن اليهود لا ينطق لسانهم باسم إلهم وإذا عرض لهم اسمه أثناء القراءة يبدلونه باسم آخر هو «أدوناي» بمعنى «سيدي» أو «هشيم» بمعنى «الاسم» وهذا هو السبب في خلو القسم عندهم عن ذكر اسم الرب، ومن هنا يعتبر أصحاب الرأي الثاني أن هذه اليمين في شريعة سفر التثنية كيمين القسامة عند المسلمين، إذا قتل قتيل في محلة غير محلة قومه أو بقرب تلك المحلة ولم يعلم قاتله وكان هناك لوث يقع به في النفس صدق المدعي وهو ولي الدم (واللوث القرينة) حلف خمسين يمينا واستحق الوارث بالقسامة في القتل الخطأ أو شبه العمد الدية في القتل العمد حالة على المقسم عليه، ولا قصاص في الجديد لأن القسامة حجة ضعيفة فلا توجب العَود احتياطا للدماء، وإن لم يكن هناك لوث أو أنكر المدعي عليه اللوث في حقه فاليمين على المدعي عليه وأغلظ الأقوال أنه يغلظ عليه بالعدد. والغرض من ذلك أن يقص الله تعالى على رسول الله ﷺ أنموذجا من تعنت بني إسرائيل في إبطائهم عن امتثال أمر الله تعالى ومطاولتهم ومماطلاتهم في تنفيذ ما يأمرهم به دون استيفاء القصة استيفاءً كاملا يشتمل على بيان الحكمة الباعثة على أمرهم بذبح البقرة بل هو يقص على المسلمين نمطا من تعنتهم وصلابة أعناقهم؛ ولذلك جاء قوله تعالى بعد القصة الأولى: «أفتطمعون أن يؤمنوا لكم» أي أن الله تعالى يقطع طماعية المسلمين في إيمان اليهود ببيان عنادهم وإبطائهم عن إجابة أمر الله تعالى بعد تبليغه لموسى وتبليغ موسى إياهم بل صاروا يتلمسون العلل للتسويف والإبطاء، وهؤلاء أبناؤهم الذين طبعوا على غرارهم وصبوا في قالبهم...

ويؤيد هذا الرأي قول صاحب تفسير المنار ونص عبارته: «والظاهر مما قدمنا أن ذلك العمل كان وسيلة عندهم للفصل في الدماء عند التنازع في القاتل إذا وجد القتيل قرب بلد ولم يعرف قاتله ليعرف الجاني من غيره فمن غسل يده وفعل ما رسم في الشريعة برئ من الدم ومن لم يفعل ثبتت عليه الجناية»[1].

وأما العقدة الثانية فهي تبدأ من قوله تعالى (وإذ قتلتم نفسا) إلخ.. فهي في شأن قتيل وجد قتيلا في بيته أو محلة قومه أو سقط في معركة فيها جماعة. وقد دفع كل واحد القتل عن نفسه ولم يتعين قاتله تماما وكل واحد يتهم سواه بالقتل وحينئذ يكون المتهمون محصورين، والقاتل لا يخرج عنهم بدليل قوله تعالى (فادارأتهم فيها) ولما كان الله تعالى مخرجا ما يكتمون من القتل علمهم طريقة يميز بها القاتل من البريء، أو هي على الأقل تضيق دائرة الاتهام وتوجه نظر القاضي إلى استنباط الأدلة على المتهم أو من له اتصال بالقتل: ذلك بأن يأتوا بالمتهم ثم يضربونه بجزء من تلك النفس أي من القتيل وهو متصل ببقية الجسم بأن يأتي واحد ويضرب المتهم بيد القتيل أو رجله فإذا كان المتهم بريئا لم يحدث له شيء وإذا كان قاتلا ظهر عليه انفعال نفس ورعدة يعلم بسببها أنه القاتل دون سواه أو هو على اتصال به وهذا الانفعال قد يكون فرحا وجذلا إذا كان القتل انتقاما للشرف أو لثأر وقد يكون خوفا ورعدة إذا كان القتل لحادث عارض، وذلك وفقا لما قرره علم النفس.

أما إشكالية مرجعية الضمير في «فادارأتم» فإن الذين تدارأوا ليسوا جميع بني إسرائيل ومن البيّن بنفسه أن التدارؤ هو أن يدفع الشخص القتل عن نفسه ويلصقه بآخر بعينه. وهذا لا يكون إلا في محصورين، وضرب من وقعت عليهم الشبهة لا

---

(١) تفسير القرآن الحكيم. الشهير بتفسير المنار. السيد محمد رشيد رضا. ط٣. دار المنار بمصر ١٣٦٧هـ. ج١. ص٣٥٠. وهذا الذي حدث عند بني إسرائيل يشبه في الجملة ما يحدث عند الأعراب في البلاد المصرية؛ فإن الأعراب إذا قتل عندهم قتيل لا يعلمون قاتله اتجهت التهمة إلى قوم آخرين أرسلوا إليهم رسولا يقول لهم: إن دمنا عندكم فاذبحوا لنا ذبيحة. فإن فعلوا جاء أولياء الدم وأقسم المتهمون يمين القسامة إنهم لم يقتلوا ذلك القتيل ولا يعلمون قاتله. ثم يسوى لهم لحم الذبيحة فيأكلون ويأمن بعضهم بعضا وتثبت براءتهم من القتل. ويقولون الدم يمسح العيب.
انظر في ذلك: د. عبد الوهاب النجار. قصص الأنبياء. مكتبة التراث. بدون تاريخ. ص٢٩٧ - ٢٩٨.

يكون جملة واحدة بل يقدم واحد فإن ظهرت عليه أمارة القتل اكتفي به وإذا لم تظهر عليه أتي بواحد آخر، فالذي يقع عليه الضرب واحد من المتدافعين إلى أن تظهر الأمارة على واحد منهم. فمأخذ مرجع الضمير هو قوله تعالى «فادارأتم»، ولما كان الضرب لا يكون على المتدارئين دفعة واحدة بل الضرب يتسع كل مرة على فرد واحد عبّر عنه بقوله (قلنا اضربوه ببعضها) إذ قد يستبين الأمر من أول واحد وحينئذ يكون مرجع الضمير معلوما من المقام منطويا ضمنا في قوله فادارأتم، وقد جاء في القرآن الكريم عود الضمير على معلوم من المقام غير مذكور في الكلام.. أما مرجعية الضمير في قوله (ببعضها) فقد تقرر في اللغة العربية أن الضمير يعود إلى أقرب مذكور وأقرب مذكور يمكن أن يعود الضمير عليه مؤنثا في قوله (ببعضها) هو النفس- وأما البقرة فهي أبعد مذكور وما كان لعربي أو فاهم للعربية أن يفعل ذلك وأن العربي إذا أراد أن يرجع الضمير إلى البعيد صرح بالاسم أي «فقلنا اضربوها ببعض البقرة».. وهذا ما يتفق مع قواعد اللغة العربية.[1]

لقد بيّن القرآن الكريم أن القتل الذي وقع في هذه القصة، كان المتهمون فيه جماعة وكان كل واحد منهم يدفع القتل عن نفسه وينسبه إلى آخر ومن البيّن بنفسه أنهم جميعا ليسوا برءاء ولا قاتلين جميعا. بل القتل صدر من بعضهم أو بفعل واحد منهم فقط وأهل الخبرة بهذه الأمور أي علماء النفس قالوا إن القاتل تعتريه انفعالات حسية وجزع يدوم بخلاف غير القاتل. إذا ظهرت قرينة القتل على بعض المتهمين ولم تظهر على البعض الآخر وهم الذين عبّر عنهم بأنه يحييهم بعد أن كانوا على خطر الموت. والتعبير بالإحياء عن استنقاذ حياة الشخص من خطر الموت وارد في قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾[2] فكل أمر يؤدي إلى معرفة القاتل الحقيقي إحياء لسائر المتهمين واستنقاذا لحياتهم من الهلاك.

---

(١) عبد الوهاب النجار. قصص الأنبياء. ص ٢٩٩، ٣٠٥، ٣٠٧.

(٢) المائدة/ ٣٢

ولعل هذا الجدل الذي دار حول قصة بقرة بني إسرائيل في القرآن الكريم وعلاقتها بطقس العجلة مكسورة العنق يذكرنا بالجدل الذي دار في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين بين علماء المسلمين في حكم النقل من الكتب القديمة والاستشهاد بالتوراة والزبور والإنجيل، وخير مثال على ذلك كتاب «الأقوال القويمة في حكم النقل من الكتب القديمة» حيث كتبه مؤلفه برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي الشافعي (ت ١٤٨٠هـ)، دفاعا عن اتهامه بأنه استشهد أكثر مما ينبغي من العهدين القديم والجديد في كتابه «نظم الدرر في تناسب الآي والسور» حيث اتهموه بإشهار التوراة وإخفاء القرآن، ومختصر رده أنه استند في النقل من الكتب القديمة على أئمة أهل الإسلام من الصحابة ومن جاء بعدهم إلى عصره. كما ترجم كلام المتكلمين الملقبين بالأصوليين عما وراء الطبيعة حيث ترد استشهادات كثيرة عن التوراة ، مع تفسير إسلامي لها.[1]

وما يجعلني أميل إلى الرأي الثاني هو أن القصص القرآني لم يعط التفاصيل الجزئية بكل دقائقها، وإنما أعطى مؤشرات مهمة لاستنباط خط تطور التاريخ. لذا قال: ﴿تِلْكَ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآئِهَا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوا۟ بِمَا كَذَّبُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[2]؛ ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۖ فَٱصْبِرْ ۖ إِنَّ ٱلْعَٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾[3]، بالإضافة إلى أن المنهج العلمي السليم في الدراسة المقارنة بين النصوص المقدسة يتطلب الاهتمام باللغات الأصلية لهذه النصوص، والوقوف على دقائق مفرداتها ومصطلحاتها من خلال إيجاد مناظير تسمح للتعبيرات المعتمدة authentic expressions للأديان الأخرى لتعبر عن نفسها تعبيرًا صحيحًا بعيدًا عن

(١) موريتس شتينشنيدر: أدب الجدل والدفاع في العربية بين المسلمين والمسيحيين واليهود. ترجمة صلاح عبد العزيز محجوب إدريس. مراجعة وتقديم محمد خليفة حسن. المجلس الأعلى للثقافة. ٢٠٠٥. ص٣٥-٣٦.

(٢) الأعراف/ ١٠١

(٣) هود/ ٤٩

الافتراضات المسبقة أو تطبيق مسلمات خارجية غريبة عن الأديان موضوع الدراسة، وأن تقيّم بطريقة موضوعية دور الدين في حياة الإنسان».[1]

القصاص وقرابين التكفير:

لا شك أن هناك علاقة قوية بين قرابين التكفير وعمليات الإعدام الدينية، أي القتل الشرعي لأفراد من الجماعة، فكان المذنب في العصور القديمة يقتل إما رجمًا بالحجارة بيد الجماعة كلها، وهو النمط المألوف للإعدام عند بني إسرائيل في عصر المقرا، أو شنقًا كما شاع عند اليهود اللاحقين، أو غرقًا كما هو الحال في العقاب الروماني على قتل أحد الوالدين، حيث تدعي العشيرة بمفهومها الضيق لتنفيذ حكم العدالة في أحد أفرادها؛ أو يتم التخلص منه بطريقة تتحاشى سفك الدم، أو تحول دون إلقاء ذنب القتل على فرد بعينه. هذا التوافق بين طقس القربان والإعدام ليس وليد الصدفة؛ فكل من هذه الحالات كانت ترجع في أصلها إلى مبدأ الامتناع عن سفك دم العشيرة، وعندما شاب الغموض مفاهيم القرابة بين الإنسان والحيوان، أدى ذلك إلى ترسيخ المنظور الذي يرى أن الضحية قربان للعدالة، فكانت تعامل باعتبار أن روحها لا تقل منزلة عن روح الإنسان، وتقبل تكفيرًا عن إثم الأتباع، ويزداد التوازي بين قربان التكفير والإعدام وضوحًا في حرق الضحية بأكملها أو الزج بها من فوق جرف، فكان الحرق هو العقاب المقرر عند بني إسرائيل وغيرهم من الشعوب القديمة على الآثام الدينية[2]، وكان الزج من فوق جرف من أكثر طرق الإعدام شيوعًا في القديم[3].

---

(1) richard. C. Martin «Islam and religious studies in approaches to Islam in religious studies». (ed: r.C.Martin: the University of Arizona press 1985 p.67-.)

وقد كان هذا المنهج بعيدا عن مرجعية اللجنة التي شكلها المرحوم الشيخ عبد المجيد اللبان عميد كلية أصول الدين حينئذ، للرد على د. عبد الوهاب النجار صاحب كتاب قصص القرآن، الذي استخدم منهج المقارنة بين النصوص المقدسة لأجل التوصل إلى مزيد من الوضوح والفهم على أدق ما يكون، وليس الانقضاض على النصوص الأخرى بلا موضوعية أو إنصاف، لقد اتبع د. عبد الوهاب النجار القاعدة المنهجية التي اشتهرت عند علماء المسلمين: «إن كنت ناقلا فالصحة أو مدعيا فالدليل».

(٢) راجع: سفر التكوين ٣٨/ ٢٤، سفر اللاويين ٢٠/ ١٤؛ ٢١/ ٩، سفر يشوع ٧/ ١٥

(٣) صخرة ثاربيا بروما هي أول ما يخطر على البال في هذا الصدد، ولدى العبرانيين أسرى قتلوا بهذه الطريقة (أخبار الأيام الثاني ٢٥/ ١٢)؛ (الملوك الثاني ٨/ ١٢)، (هوشع ١٠/ ١٤) حيث يبدو إن هذه هي الطريقة =

والفكرة التي ترتبط بإعدام أحد أفراد القبيلة ليست جزائية بالمعنى المعروف للجزاء، فليس الهدف معاقبة المذنب، بل تخليص الجماعة من أحد أعضائها الأشقياء، وهو في العادة شخص سفك الدم القبلي المقدس، فالقتل أو الزنا بالمحارم أو ما شابه ذلك من آثام تخالف قوانين الدم المقدسة هي الجرائم الوحيدة المعترف بها في المجتمع البدائي، أما اعتداء فرد على فرد فهو شأن القانون الخاص وتتم تسويته بين الطرفين بناء على مبدأ العين بالعين أو التعويض عن الخسائر. أما القتل الذي نخصه بالبحث بوصفه نموذجًا للجريمة فهو ذنب لا يغتفر ولا يقبل التعويض عنه؛ فمن قتل قريبًا له أو حليفًا يرتبط معه بعهد سواء عن عمد أم عن غير عمد، فهو آثم ولا بد من فصله عن الجماعة بالموت أو الطرد، وفي مثل هذه الحالة فإن إعدام المذنب أو طرده يُعد فريضة دينية وإن لم تطبق لَحَلَّ غضب الإله بالعشيرة أو جماعة القتلة جميعًا[1].

وعقاب القاتل في أقدم صور المجتمع لا يتساوى مع الثأر، فالثأر يطبق على القتل غير العمد، أي قتل الغريب، وفي هذه الحالة لا تسعى عشيرة القتيل لمعرفة القاتل الفرد والقصاص منه، بل تحمل عشيرته كل المسئولية عن فعلته وتثأر من أول فرد تطاله أيديهم منها، أما في حالة القتل العمد فالهدف هو تخليص العشيرة من شخص آثم اعتدى على حرمة دم القتيل، ومن المهم هاهنا أن يتم تحديد المذنب ومعاقبته، أما إذا لم يتم التعرف عليه فلا بد من اتخاذ إجراء آخر لمحو الإثم عن الجماعة وإعادة الوفاق بينها وبين إلهها، ويُوصَى بتقديم قربان مقدس لهذا الغرض، وهو طقس العجلة المكسورة العنق كما نص على ذلك سفر التثنية؛ لتطهير الجماعة من إثم جريمة القتل التي لا يعرف مرتكبها، ولتطهيرها من نجاسة سفك الدم، فالنجاسة هاهنا من النوع المادي، فالدم الحقيقي للقتيل وهو لايزال يلطخ يدي قاتله أو وهو مسفوك على الأرض دون التكفير عنه

=المعتادة لقتل غير المحاربين. ويبدو أن الطريقة الغامضة للإعدام (أمام الرب) والتي وردت الإشارة إليها في سفر صموئيل الثاني ٢١/ ٩: «فلنعط سبعة رجال من بنيه فنصلبهم للرب» وفي العدد ٢٥/ ٤: «فقال الرب لموسى خذ جميع رءوس الشعب وعلقهم للرب مقابل الشمس» ويلاحظ أن الإعدام الديني يتم في موعد قربان تكفير الفصح.

انظر: روبرتسن سميث: محاضرات في ديانة الساميين. ترجمة: د. عبد الوهاب علوب. مراجعة وتقديم: د. محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، سنة ١٩٩٧، صـ٤٠٣ – ٤٥٤؛ ٤٧٧ هامش صـ٤٦

(١) محاضرات في ديانة الساميين، صـ٤٥٤، (م س ذ).

ودون أن يدفن هو الذي ينجس القاتل وجماعته كلها ولا بد من التطهر منه[1]، وقد عبر عن هذا المبدأ في التشريع المقرائي حيث لا يسمح بتقديم قرابين تكفير عن خطايا القتل ولا تنطبق الفكرة الدينية الخاصة بالتطهر من إثم الدم إلا على الجماعة حيث تتنصل من فعلة الآثم من أفرادها وتسعى إلى استرداد قدسيتها التي أضيرت بأداء قربان عام. لذا فإن المفهوم الديني الخاص بمحو الخطيئة في التاريخ السامي القديم يرتبط بفكرة تضامن جماعة الأتباع، وهي الفكرة نفسها التي تجعل الأتقياء من بني إسرائيل يعترفون ويبكون لا على خطاياهم وحسب، بل على خطايا آبائهم أيضًا، وحين يضاف المفهوم القائل إن الجماعة بهذه الصورة تصبح مسئولة عن الحفاظ على القدسية في كل جزء فيها إلى الفكرة التي ترى أن القدسية تضار بالإثم، يوضع أساس متين لمفهوم الجماعة الدينية بوصفها مملكة الصالحين، وهو مفهوم يكمن في جذور التعاليم الروحية لأنبياء بني إسرائيل، لأن سفك الدم في نطاق العشيرة هو المعيار في المجتمع القديم. والرؤية الخاصة بالصلاح الإلهي الذي يميز ديانة بني إسرائيل عن ديانة اليونان حتى قبل عصر الأنبياء ترتبط في المقام الأول بفكرة عدم وجود تكفير عن خطيئة القتل بالنسبة للأفراد[2]. وهو مبدأ ساد بين كل الأجناس في أقدم مراحل التشريع والدين، وقد ظل قائمًا عند بني إسرائيل دون تغيير إلى أن جاء وقت تطورت فيه الخطيئة بما يسمح بتفسيره كما فسره الأنبياء بطريقة تسمو بدين بني إسرائيل عن الأفكار الحسية التي ارتبطت بها المفاهيم البدائية عن القدسية[3].

العقوبة البديلة وقرابين التكفير:

اعترف بنو إسرائيل في عصر داود[4] كما ذكرت من قبل عند الحديث عن العقوبة

---

(١) الدم الذي يدعو للثأر الذي يسقط على الأرض (التكوين ٤/ ١٠) لذا فالدم الذي يرفض الثأر له يقال إنه وطئ تحت الأقدام (ابن هشام صـ ٧٩) والدم المنسي يردم تحت الأرض (أيوب ١٦/ ١٨) وغالبا ما نجد فكرة فحواها أن الموت الذي يتم بدون سفك دم أو لا يسقط من الدم فيه شيء على الأرض لا يدعو للثأر في حين أن ضربة خفيفة تدعو للثأر إن أدت إلى نزف الدم (مفضل الضبي، الأمثال، صـ ١٠، طـ كونستانت، سنة ١٣٠٠هـ) وكان قتل الأطفال بجزيرة العرب يتم بوأد الطفل، وكان الملوك الذين يؤسرون يذبحون بتصفية دمهم في وعاء، وإن لامست قطرة منه الأرض كان يعتقد أنهم سيثأر بقتلهم. محاضرات في ديانة الساميين، صـ ٤٧٦ هامش ٤١، (م س ذ).

(٢) راجع: سفر الخروج ٢١/ ١٤

(٣) محاضرات في ديانة الساميين، صـ ٤٦٢ - ٤٦٣، (م س ذ).

(٤) راجع: سفر صموئيل الثاني ٢١

البديلة، بأن شاؤول ارتكب جرمًا يدعو للقصاص بقتله الجبعونيين الذين كانوا حلفاء بني إسرائيل، إلا أن الجبعونيين يطالبون بترضية بمقتضى قانون الثأر وأن يسلم لهم بعض أفراد بيت شاؤول بدلًا منه. وعند مقارنة هذه العقوبة البديلة بالقربان يتضح أن القربان الخاص يعتبر أحدث من القربان العشائري وأن قرابين التكفير الخاصة التي يقدمها الفرد عن خطاياه تعد طقسا دينيًا حديثًا نسبيًا، فكانت الخطيئة الكبرى لأي فرد -وهي المهمة هنا- هي الخطيئة التي تمس الجماعة كلها أو عشيرة الآثم بأكملها. لذا فخطيئة أبناء (عالي) التي لا تغتفر تحملها عشيرته كلها جيلا بعد جيل[1]، وخطيئة (عخان) هي خطيئة بني إسرائيل لذا كان عقابه هزيمة جيش قومه[2]، وخطيئة شاؤول و(بيته الدامي) (أي بيته المتورط في القتل وسفك الدم) تؤدي إلى مجاعة تمتد ثلاث سنوات. ومن ثم شأن الجماعة أن تضيق نطاق المسئولية عن الجرم وأن تتخلص من الوصمة المعدية بتحديد الإثم، إما في فرد واحد أو على الأقل في عشيرته الأقربين كما هو الحال بالنسبة إلى عخان الذي رُجم ثم دُفن مع كل آل بيته. وحين يتم إعدام أحد أفراد القبيلة لجرم اقترفه فإنه يموت بالنيابة عن جماعته لإعادة الصلات بينهم وبين إلههم إلى طبيعتها؛ إذًا فالتشابه بينه وبين القربان وثيق تمامًا سواء من حيث الغرض أو الشكل. وهكذا فإن الحالات التي يمكن إرجاع غضب الإله فيها إلى إثم اقترفه فرد بعينه ويتم التكفير عنه بموته يؤخذ كمثال لتفسير الحالات التي يمكن حصر خطيئة الجماعة فيها في فرد واحد، بل يتم التصالح فيها بالتقرب بضحية شبه آدمية حسب العادة القديمة، فخطيئة الجماعة تتركز في الضحية وأن موتها يُقبل بوصفه قربانا للعدالة الإلهية، وكان هذا التفسير طبيعيًا، ويبدو أنه انتشر على نطاق واسع ولو آنذاك لم يتحول إلى عقيدة رسمية، فالدين القديم لم يكن يعرف العقائد الرسمية، بل كان يقنع بالاستمرار في ممارسة الطقوس العتيقة، وترك كل فرد يؤولها كما يشاء[3].

ومن الواضح أن كل طقوس التكفير، سواء العامة أو الخاصة، في الطقس اللاوي لا

(١) راجع: سفر صموائيل الأول ٢/ ٢٧، وما بعدها

(٢) راجع: سفر يشوع ٧/ ١، ١١

(٣) محاضرات في ديانة الساميين. صـ ٤٥٥ - ٤٥٦، (م س ذ).

تشير إلا إلى الخطايا التي ترتكب عن غير عمد. وهذا أمر واضح تمامًا فيما يتعلق بتقدمة الخطيئة من أجل الشعب –طبقًا لما ذكر من قبل– فإن أمكن حصر الخطيئة العامة في فرد فلا بد من معاقبته عليها بالطبع، أما تقدمات الخطيئة التي يقدمها فرد عن خطايا ارتكبها عن غير عمد وأحيط بها علمًا فيما بعد فيبدو أنها بدعة حديثة، فالآثام الخاصة التي ينبغي تقديم الترضية عنها بقدس الإله قبل السبي لم تكن خطايا أخلاقية ولم تكن تفسح مجالًا لتطبيق مبدأ النفس بالنفس، بل كان يتم التكفير عنها بدفع تعويض مالي على غرار الترضية التي تتم بدفع غرامة عن الآثام التي يقترفها إنسان ضد إنسان آخر[1]، ولا شك أن قرابين التكفير العامة كانت تعتبر في الغالب بديلًا عن إعدام الآثم الذي لم يكن معروفًا أو من تتردد الجماعة في تقديمه للقصاص، في حين أن هناك شكًا فيما إذا كانت التقدمات الخاصة كان ينظر إليها من هذا المنظور، فحتى التقرب بطفل كان يعد أعظم وأفدح هدية يمكن لامرئ أن يقدمها، وفكرة الإعدام نفسها تنطوي على وظيفة عامة وليس تقدمة خاصة، لذا فإن مفهوم الترضية المدفوعة للعدالة الإلهية لا يرتبط إلا بقرابين التكفير العامة، وموت الضحية فيها يعتبر تمثيلًا مسرحيًّا للإعدام، وبالتالي فهو يمثل تبرؤ الجماعة من المشاركة في الإثم موضع التكفير. وبالنظر إلى طقوس التكفير من هذا المنظور يتضح أنها كانت تساعد على الإبقاء إلى حد ما على الإحساس بالعدالة الإلهية وفريضة التقديم داخل الجماعة، إلا أنه من المرجح أن القيمة الأخلاقية لهذا التمثيل المسرحي لم تكن كبيرة، فحين كان يتم تقديم ضحية آدمية حقيقية بصورة تجعل القربان يتحول عمليًّا إلى عملية إعدام ويفسر على أنه عقاب فرضه الإله على جماعته، كان الاحتفال يشوبه الخلل في توزيع العدالة بما يؤدي إلى تشويش معنى الأخلاق القويمة بدلًا من دعمه[2].

---

(١) راجع: سفر الملوك الثاني ١٢/ ١٦

(٢) لا شك أن علماء اللاهوت المسيحيين الذين يرون في قرابين العهد القديم نوعًا من القرابين المصلوبة ويفسرون الأخيرة على أنها تنفيذ للعدالة الإلهية قد بالغوا في تقدير الدروس الأخلاقية المتمثلة في النسق القرباني اليهودي، وكما يستنتج من اكتفاء اللاهوت الكنسي الرسمي بقرون عديدة بتفسير موت المسيح على أنه فدية للجنس البشري تدفع للشيطان أو ترضية للشرف الإلهي (أنسلم) وليس اعترافا بسيادة قانون العدالة الأخلاقي. وإذا كان اللاهوت المسيحي يقول بمثل هذا النوع في تفسير مبدأ الإبدال فمن غير المتوقع أن يوجد فيه مبدأ ثابت فيما يتعلق بالقربان القديم. فاللاهوت اليهودي يضم الكثير مما يتصل =

إن دور قرابين التكفير في توصيل فكرة العدالة الإلهية لأذهان الشعوب القديمة كان ضئيلًا للغاية إذا قورن بفكرة إشراف الآلهة على التطبيق العام للعدالة، ويوحون بتقصي الآثام غير الظاهرة ويعاقبون المذنبين أو يطالبون بإعدامهم باعتبارهم في المقام الأول مدافعين عن فروض صلة القربى وعن الأخلاقيات بمعناها الأوسع والتي تطورت في النهاية على أساس القربى، ولابدَ أن ننوه أننا حين تفسر قرابين التكفير على أنها إعدام مسرحي لا تكون إلا ظلًا باهتًا لهذه المهام الحقيقية للعدالة الإلهية[1].

فلسفة القتل وسفك الدماء عند أحبار وفلاسفة اليهود

أكد أحبار التلمود والفلاسفة اليهود على رؤية العهد القديم[2] في أن سفك الدماء يعد مساسًا بصورة الرب، فالدم الذي سفك هدرًا وأطلق عليه في العهد القديم «دمًا نقيًا –דם נקי»، أطلق عليه الأحبار «دماء مهدرة דמי חינם»[3]. ويقول (ربي عقيبًا)[4] في التوسيفتا[5]: كل من يسفك الدماء، فإنه يلغي الشخصية فقد قيل عن ذلك: سافك

=بقبول حسنات المحسن نيابة عن المسيء ولكن ليست فيه إلا قليل مما يتصل بالتكفير عن طريق القرابين. محاضرات في ديانة الساميين، صـ ٤٥٧ – ٤٥٨، ٤٧٨، (م س ذ).

(١) المرجع السابق، صـ ٤٥٩

(٢) سفر التكوين ٩/ ٦

(٣) תוספתא/ יבמות 8/ 4

(٤) ربي عقيبا: هو ربي عقيبا بن يوسف من أعظم التنائيم (المفسرين)، عاش ١٢٠ سنة وكان عالما مشهورًا ذا ذاكرة قوية جدًا ورئيسًا لمدرسة براق باستثناء اسم أبيه لم يعرف شيء عن نسبه أو موطنه، يعد ضمن كبار شيوخ المحكمة الكبرى في يبنه، وقد اعتبره ربان جمليئيل من الشيوخ المحترمين المبجلين، وقيل إنه تزوج من أرملة أحد القواد الرومانيين، من تلاميذه شمعون بن عزاي وشمعون بن زوما. مات شهيدًا (من الشهداء العشرة) قتله تيطوس الروماني في أيام خراب الهيكل الثاني. انظر:) אנציקלופדיה. אוצר ישראל. חלק שמיני, עמ' 118 - 119

(٥) التوسفتا: ومعناه التذييل أو الزيادة أو الإضافة. وهي عمل تشريعي ملحق بالمشنا ومكمل لها. وتحتوي التوسفتا على ستين فصلًا تتضمن أربعمائة واثنتين وخمسين فقرة، ويعزي كثير منها إلى أحبار اليهود الأولين المعاصرين للمشنا مثل عقيبا ومائير، ونحميا، كما توجد فيها نصوص ترجع إلى ما بعد الربى يهوذا هناسي حتى عصور كتابة التلمود، ويبدو أنها في شكلها الحالي ترجع إلى القرن الخامس أو السادس الميلادي. انظر: حسن ظاظا، الدكتور: الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه. قسم البحوث والدراسات الفلسطينية، سنة ١٩٧٥. صـ٨٩.

دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه»[1]. وجاء أيضًا: «إن هذا الإثم الكبير يؤدي إلى إخفاء وجه الرب عن الأرض وإلى خراب بيت المقدس (المعبد)[2] وإلى النفي الأبدي»[3].

ويقول (موسى بن ميمون)[4]: «لا يوجد في كل جرائم الإنسان، أخطر من ذلك -أي من خطيئة سفك الدماء»[5].

ولذلك قالوا في تفسير فقرة فناء جيل الطوفان: «فقال الرب لنوح نهاية كل بشر قد أتت أمامي لأن الأرض امتلأت ظلمًا منهم»[6]، فقد فسر أحبار التلمود ذلك بسفك الدماء الذي كاد أن يؤدي إلى خراب العالم[7]. وكذلك قالوا في رجال سدوم «الذين كانوا أشرارًا وخطاة لدى الرب جدًا»[8]، حيث فسروا ذلك بأنهم كانوا قتله[9].

---

(١) תוספתא/ יומא 1/ 12

(٢) משנה אבות 5 / 9

(٣) במדבר רבה 7/ 10

(٤) موسى بن ميمون: مفكر وفيلسوف يهودي، ولد في «قرطبة» بالأندلس عام ١١٣٥م وتوفى عام ١٢٠٤ في القاهرة، ثم نقلت رفاته إلى طبرية بعد ذلك. وقد عرف باسم رمبام وهي الحروف الأولى من اسمه ولقبه. ومن الأقوال المأثورة بين اليهود قولهم «لم يظهر رجل كموسى من أيام موسى إلا موسى»، عمل طبيبًا خاصًا لنور الدين على أكبر أبناء «صلاح الدين الأيوبي» وقد ألف ابن ميمون معظم كتبه أثناء إقامته بالقاهرة، وقد ألف كتابا لعله أهم ما ظهر في تاريخ اليهود خاصًا بالفقه اليهودي وسماه «مشنى توراه» أي «إعادة الشريعة»، وقسمه إلى أربعة عشر جزءًا، صاغ فيها كل أحكام التلمود والمشنا والتوراة بأسلوب عبري سهل واضح دقيق. وقد اشتهر كتابه باسم (يد) لأن الياء تساوي عشرة والدال أربعة في حساب الجمَّل – مما يرمز إلى الأربعة عشر جزءًا التي يتألف الكتاب منها. ثم ذاع صيته بعد هذا باسم «يد حزاقاه» أي «اليد القوية»، والتوراة تستعمل هذا التعبير لوصف قوة الرب في تخليص بني إسرئيل من فرعون، وكأن الفكر الديني اليهودي أراد عن طريق هذا التلاعب بالألفاظ، المبالغة في تكريم كتاب موسى بن ميمون. أما كتابه «دليل الحائرين» فقد أتم تأليفه في سنة ١١٩١م، وكتبه باللغة العربية ثم ترجمه إلى العبرية بعد ذلك «صموئيل بن تبون» ويشرح في مؤلفه هذا فكرة وحدانية الله ويدحض الفكرة الأرسطية الخاصة بأزلية الكون. وفي هذا الكتاب يبدو أثر التفكير الإسلامي واضحًا وجليًا.

انظر: – الحكيم الفيلسوف موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي: دليل الحائرين. تحقيق: حسين آتاي. جامعة أنقرة سنة ١٩٧٤. صـ XXIII

(٥) المرجع السابق، ص٤١.

(٦) سفر التكوين ٦: ١٣

(٧) בראשית רבה 3/ 6

(٨) سفر التكوين ٣١/ ٣١

(٩) السنهدرين ٩٠١/ ١٧

من هنا وضع أحبار اليهود، «خطيئة القتل» ضمن الخطايا الأربعة الكبرى (العبادة الوثنية – تدنيس السبت – كشف العورات) التي تنظر جريمتها أمام محكمة السنهدرين الصغير[1]؛ والتي تتألف من ثلاثة وعشرين عضوًا.

عقوبة القتل

قيّد العهد القديم حكم الإعدام، لأن الإنسان خلق على صورة الرب، ولذلك تطبق فقط عقوبة الموت على القاتل المتعمد[2]، وذلك للتفرقة بينه وبين من قتل نفسًا بطريق الخطأ[3]، فتطبق في القاتل المتعمد القاعدة الكبيرة في أحكام الإثباتات في القضاء المقرائي، والتي تنص على عدم إصدار عقوبة الموت على من ترك نفسه للموت، وهنا تبرز أحد الفروق المهمة بين أحكام النفس وأحكام المسئولية أو التفويض، فلا تقبل أحكام النفس باعتراف صاحب الحكم[4]، وقد وضح ذلك (موسى بن ميمون) بقوله: «حكم النص المقرائي هو عدم انتظار انعقاد المحكمة وعدم الاستناد على اعتراف الشخص، وإنما على شهادة شاهدين»[5]. وتعليل ذلك أن القاتل الذي يقتل نفسًا – قد

---

(١) סנהדרין קטנה السنهدرين الصغير، وهي محكمة تتكون من ثلاثة وعشرين قاضيًا، وهي الوحيدة التي تخوّل للقضاء في أي موضع يحمل جانبًا من أحكام العقوبات، تفرقة عن السنهدرين الكبير (هيئة المحكمة العليا في أواخر عهد الهيكل الثاني أي في حوالي القرن الأول الميلادي وما بعده، وهي أعلى هيئة شرعية يهودية وكانت تتألف من واحد وسبعين قاضيا) ويبدو أنه كانت في أورشليم سنهدرينات صغيرة استخدمت بصفة خاصة كمؤسسة لتوضيح الاستئنافات على قرارات المحكمة في فلسطين بكاملها، وتنعقد السنهدرينات الصغيرة وفقًا لحكم التوراة في كل بلدة في إسرائيل يوجد بها عدد كاف من الناس لأداء مهامها، إذا كانت هناك ضرورة لذلك، ويعينون كذلك سنهدرينات صغيرة في المقاطعات المختلفة خارج فلسطين.

انظر:

– الحاخام عادين شتنزلتس: معجم المصطلحات التلمودية. ترجمة وتعليق: د. مصطفى عبد المعبود سيد. مراجعة وتقديم: د. محمد خليفة حسن. مركز الدراسات الشرقية. سلسلة الدراسات الأدبية واللغوية. العدد ١٩ صـ ١٧٩. القاهرة ٢٠٠٦م

– دافيد سجيف. قاموس عبري – عربي. صـ ١٢٦٠.

(٢) راجع: سفر الخروج ٢١/ ١٢ – ١٤؛ سفر اللاويين ٢٤/ ١٧، ٢١، سفر العدد ٣٥/ ١٦ – ٢١؛ سفر التثنية ١٩/ ١.

(٣) راجع: سفر الخروج ٢١/ ١٣؛ سفر العدد ٣٥/ ٢٢ – ٢٣؛ سفر التثنية ١٩/ ٤ –٦.

(٤) תוספתא שבועות 8 / 3

(٥) הלכות סנהדרין 6 / 8

أخطأ للقضاء، أما القاضي الذي يقتل نفسًا فقد أخطأ في الوصول إلى الحقيقة، وتكون خطورة ذلك إلى أبعد ما يكون.. ويؤكد (موسى بن ميمون) على ذلك بقوله: «كل من يهدر نفسًا واحدة من العالم – فكأنما أهدر عالمًا كاملا»[١].

كما يؤكد أحبار اليهود وفقهاؤهم على دور المجتمع في التحذير من الوقوع في الخطيئة قبل ارتكابها، والإعلان أن عقوبة القاتل المتعمد هي الإعدام، كما يشدد الأحبار أيضًا على التحقيق من أقوال الشهود وشهادتهم، لأن عدم التطابق في الشهادة من شأنه إيقاف عقوبة الإعدام وتعطيلها، حتى بعد صدور الحكم، ويسمح لمن يأتي ويعلن أن لديه قرائن على براءة المتهم، ويسمح للقاتل نفسه أن يعلن من جديد ادعاءات براءته[٢].

ويرى الأحبار أن في يوم تنفيذ حكم الإعدام ينبغي على القضاة التقليل من تناول الطعام، وأحيانًا يصل الأمر بهم إلى الصيام كما نص على ذلك سفر اللاويين: «لا تأكلوا بالدم»[٣] فإنه «هدام»، وبعد خراب الهيكل الثاني بأربعين سنة تم التوقف عن الحكم بأحكام النفس؛ وذلك لأن السنهدرين نفيت من مقرها المحدد في الهيكل بالقدس[٤]، لكن في حالات استثنائية كان يتم تطبيق أحكام النفس حيث قيل: «كل محكمة، حتى إن لم تكن في فلسطين، إذا رأت أن الشعب منغمس في الخطايا، تحكم بحكم الموت»[٥]. إلا أن (موسى بن ميمون) ينكر ذلك ويقول: إن المحاكم في أنحاء الشتات لم تتبع تلك الأحكام لأنها رأت فيها حكمًا استثنائيًا ولذلك لا تنطبق عليها هذه القيود[٦].

أقوال مأثورة من المشنا في أحكام قتل النفس

السنهدرين الذي يحكم بقتل واحد في الأسبوع [التي تصدر حكمًا بالإعدام مرة

(١) שם 12 / 3
(٢) לכסיקון מן המסד ליהדות ולציונות. ערך: דיני נפשות.
(٣) سفر اللاويين ١٩/ ٢٦
(٤) עבודה זרה 8/ 27
(٥) 3- שולחן ערוך, חושן משפט: 2/ 1 , לכסיקון מן המסד ליהדות ולציונות. ערך: דיני נפשות.
(٦) הלכות סנהדרי 24/ 4

واحدة في سبع سنوات] تعتبر هدامة، ويقول (ربي إلعازار بن عزاريا)[١]: بل واحد كل سبعين سنة. أما (ربي طرفون)[٢]، و(ربي عقيبا) فيقولان: «حينما كنا في السنهدرين (المحكمة) لم نحكم بالقتل على إنسان أبدًا»، ويعتبر (ربان شمعون بن جمليئيل)[٣] من أكثر الأحبار المتشددين في التصدي لجريمة القتل ودوافعها ووسائل مكافحتها، فهو لم يكن مستعدًا للتنازل عن أي فرصة أو محاولة للردع من أجل مكافحة الشر. لكن (ربى عقيبا) و(ربى طرفون) ومثلهما أيضًا (ربى إلعازار بن عزاريا)، قد أدركوا جيدًا أن المعرفة الحقيقية لأحكام الشهادة والتحذير كما وردت في الشريعة، تمنع تمامًا الوصول إلى حكم الإعدام. أما (الجمارا)[٤] فتضع جل هدفها في عدم قتل من يستحق أن يُقتل، ولذلك فإن نصوصها تحض على التقصي المحكم والمتشدد للشهود «[٥]»، فالخوف كان شديدًا من عدم الوصول إلى الحقيقة من خلال تقصي أقوال الشهود مما أدى إلى الإعراض الشديد عن سفك الدماء البريئة، وعن التعرض لخطر الخطأ القضائي مما حوّل بدوره أعينهم عن إدراك أي حقيقة حول الجريمة التي جعلوها قضية مصير لإنسان حي؛ ولذلك طبقت أيضًا فتوى (ربي عقيبا): «إن كل سافك دم تثور عليه صورة الإله.. بسبب ماذا؟ لأنه على صورة الرب خلق الإنسان»[٦]، وكذلك على هيئة

(١) ربي العازار بن عزاريا. أحد رواة المشنا من التنائيم الذين ينسبون إلى الطبقة الثانية من فقهاء المشنا من ٨٠ إلى ١٢٠ ميلادية.

(٢) ربي طرفون. أحد رواة المشنا من التنائيم الذين ينسبون إلى الطبقة الثالثة من فقهاء المشنا من ١٢٠ إلى حوالي ١٣٩ ميلادية.

(٣) ربى شمعون بن جمليئيل. أحد رواة المشنا من التنائيم الذين ينسبون إلى الطبقة الرابعة من ١٣٩ إلى حوالي ١٦٥ ميلادية وهو من تلاميذ ربي عقيبا.
انظر. الفكر الديني الإسرائيلي. صـ ٩٢ - ٩٣، (م س ذ).

(٤) الجمارا: شرح للمشنا كان يتم بلهجة يهودية بعيدة عن اللغة العبرية القديمة التي كتبت بها العهد القديم، وعن تلك اللغة العبرية الوسطى المتطورة التي كتبت بها المشنا. كان شراح المشنا الذين هم أحبار التلمود يشرحونها بلهجة آرامية يهودية قريبة من اللغة السريانية، وكان شرحهم يسمى «جمارا» بمعنى التكملة، كما أنهم يسمون في تاريخ تطور الفكر اليهودي باسم خاص بهم هو «أموارئيم» ومعناها في لغتهم «المتكلمون» حيث انطلقت ألسنتهم بالشرح والتعليق والتبسيط فيما يشبه المحاضرات الشفوية، للمشنا، والتي ينصت إليها التلاميذ ليصبحوا بدورهم، عندما يصلون إلى النضج العلمي، طبقة أخرى من الأموارئيم، وعلى ذلك فإن طبقات «الأموارئيم» هي الاستمرار الديني والفكري في ظل الجمارا لطبقات «التنائيم» في ظل المشنا، ومن نص المشنا العبري، ونص الجمارا الآرامي اليهودي يتكون التلمود.
انظر: الفكر الديني الإسرائيلي، صـ٩٦، (م س ذ).

(٥) מכות 7/ 71

(٦) בראשית רבה: לד

المحكمة التي تقتل نفس القاتل، إلا أن (موسى بن ميمون) لم يكن لديه هذا الحلم وجمال النفس، فهو كواحد من كبار التنائيم (المفسرين) قد استحضر قول المشنا الذي ينص على أن: المحكمة التي قتلت نفسًا في سبع سنوات تعتبر هدامة، ثم أضاف عليه: لكن على الرغم من ذلك فإن صادفها أن تعدم يوميًا فلتعدم». أما تشريع (الجمارًا) فيرى أنه إذا حكمت المحكمة بالإعدام على القاتل -ووجد من عنده استعداد للدفاع عن حقوقه أو أن القاتل نفسه بريد الدفاع عن نفسه، فإنه يجب إعادة محاكمته من أربع إلى خمس مرات»[1]. وقد استندت (الجمارا) في هذا التشريع البعيد المدى على نص التوراة: «لا تقتل البريء والبار»[2].

أحبار اليهود والقتل غير المباشر

يرى أحبار اليهود أن القتل المباشر هو فقط الذي يستوجب الإعدام، أما المشاركة في القتل فلا يستوجب الإعدام لأنه ليس فيه عملا مباشرًا باليدين، ومع ذلك فإنهم يفتون بأن القتل هو القتل، ولكن يلتزم القاتل في الحالة الثانية بأحكام السماء وليس بأحكام البشر وهكذا أفتى (موسى بن ميمون): «من يستأجر قاتلًا لقتل زميله، أو أرسل عبيده فقتلوه، أو قيده ووضعه أمام أسد.. فإن كل واحد من هؤلاء هو سافك دماء، وإثم القتل في يده، ويستوجب حكم الموت من السماء، ولكن لا يحق فيهم حكم الموت الصادر من المحكمة»[3]. وقد بنى (موسى بن ميمون) هذا الحكم على ما ورد في التلمود: «من أين جاء هذا الحكم؟ قيل: «سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه» - هذا الذي يقتل بنفسه، وليس بواسطة رسول. «من يد كل إنسان أطلبه»-هذا الذي يضع شخصًا آخر أمام حيوان ليفترسه» من يد الإنسان من يد أخيه سأطلب نفس الإنسان» هذا الذي يستأجر آخرين لقتل آخر - وقيل في التفسير: «الثلاثة» حكمهم متروك في أيدي السماء»[4].

---

(١) משנה סנהדרין 6/ 1

(٢) سفر الخروج ٢٣/ ٧

(٣) רבנו משה בן מימון: משנה תורה. הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק ב, הלכה א- ב

(٤) استخدم الأحبار التعبيرين: בדיני שמים بأحكام السماء، ו בידי שמים بأيدي السماء» دلالة على رد العقوبة إلى الإله، حيث لا يوجد لدى القضاة رغم سلطتهم. ومكانتهم، ما يحكمون به في بعض الحالات. انظر: مصطفى عبد المعبود، الدكتور: الأدب اليهودي في المرحلة التلمودية، جـ١، صـ٦٧.

على الرغم من ذلك فقد أدرك (موسى بن ميمون) أن «إصلاح العالم» يتطلب أن القاتل «غير المباشر» سوف ينال عقابه؛ ولذلك أسرع وقيد هذه الفتوى بقوله: «كل هؤلاء القتلى وما شابهم، لا يستوجبون حكم الإعدام من المحكمة، إذا أراد الملك قتلهم بحكم المحكمة وإصلاح العالم - فالسلطة في يده، وكذلك إذا رأى قضاة المحكمة قتلهم بحكم مؤقت لحالة طارئة فقط، إذا كانت الحالة تستدعي ذلك، فإن لهم السلطة حسبما يرون. أما إذا لم يقتلهم الملك ولم تكن الحالة الطارئة تستوجب التشدد في الأمر، فإن قضاة المحكمة ملزمون بضربهم ضربة كبيرة تقترب من الموت أو حبسهم من أجل العيش في ضائقة سنوات عديدة، ومضايقتهم بكل أنواع الضيق من أجل ترهيب وتهديد باقي الأشرار الذين يبنون دفاعهم بذريعة القتل غير المباشر أو القتل الخطأ. في الوقت نفسه يطرح (موسى بن ميمون) سببًا لإدانة من ينوي قتل شخص ثم قتل غيره، بأنه أتم العمل الذي فكر فيه[1]؛ ولذلك لا ينبغي العفو عنه، وتبني رأي (ربي شمعون) في تفسير ذلك[2]، استنادًا على ما جاء في نص التوراة التي اشترطت في حكم الإعدام بأن القاتل «كمَّن له وقام عليه»[3].

ومن هنا أكد (موسى بن ميمون) على أن جريمة القتل تختلف عن باقي الجرائم التي تستوجب عقوبة محددة أو براءة تامة وذلك حين سألوه فقال: العبادة الوثنية، وكشف العورات أو تدنيس السبت هي آثام من الجرائم التي بين الإنسان والمكان، لكن سفك الدماء - من الجرائم التي بين الإنسان وأخيه الإنسان، وكل من يرتكب هذا الإثم فهو من الأشرار، وكل الفروض التي فعلها طوال حياته لا تعادل هذا الإثم»[4].

يتضح مما سبق أن جرائم القتل في المجتمع اليهودي في فترة ما قبل التلمود، كانت نادرة إلى حد ما، أما في فترة التلمود فإن شرائع المشنا التي بررت قتل الآخرين بطلت

(١) הלכות שבת 1/ 10

(٢) סנהדרין 79 / 71

(٣) سفر التثنية ١٩/ ١١

(٤) שם 4/ 9، وانظر أيضًا:

H.Cohen. «Homicide» in the principles of Jewish Law. M.Eboned, Jerusalem 1975.pp-475477-.

واختلفت، وتم التعبير - في فترة ما بعد التلمود - في أماكن مختلفة وعلى فترات متباعدة، عن آراء متنوعة فيما يخص العقوبة المناسبة للقاتل، حيث أفتى قسم من أحبار اليهود بأنه لا ينبغي قتل ولو قاتل واحد، وليحدث ما يحدث، وإنما ينبغي الاكتفاء بالسجن أو تحريم التعامل مع القاتل، أو فرض عقوبة جسدية فقط. بينما أفتى قسم آخر بإعدام القاتل، ولكن ليس بالسيف كحكم التلمود.

الفصل الثالث

تشريع القصاص في الإسلام

الشرع في اللغة: مصدر شرع الناس كذا أي سن لهم كذا، ثم استعمل هذا اللفظ في المشروع، فيقال: هذا شرعُ الله أي ما شرعه الله وسنه لعباده، ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾[1]

والشريعة -في أصل اللغة- تطلق على العتبة ومورد الشاربة، وهو موضع على شاطئ البحر تشرع فيه الدواب[2].

أما «الشرع» في اصطلاح علماء الإسلام: هو ما سنه الله لعباده من أحكام عقائدية أو عملية أو خلقية[3]، كما تطلق «الشريعة» عند علماء الإسلام على ما يطلق عليه اسم الشرع، ومن معانيها عند العرب «الطريقة المستقيمة»، ومن الشريعة الإسلامية بهذا

---

(١) الشورى: ١٣.

(٢) ابن منظور: لسان العرب ج١، دار المعارف، د.ت، ص٢٢٣٨- ٢٢٣٩.

(٣) أي أن القصد من وضع الشريعة هو إخراج المكلف عن داعية هواه، وإحساسه بضرورة الخضوع لهذه الأوامر والتقيد بها لحفظ كيان المجتمع بالحفاظ على الضرورات الخمس (الدين والنفس والعقل والنسل والمال).

انظر: محمد سلام مدكور، المدخل للفقة الإسلامي، ط٢، دار النهضة العربية- القاهرة، ١٩٦٣م، ص٩.

المعنى اشتق «شَرَّعَ» بمعنى أنشأ الشريعة وسنَّ قواعدها، فالتشريع بناء على هذا هو سن القوانين سواء أكانت آتية عن طريق الأديان، ويسمى تشريعًا سماويًّا، أم كانت من وضع البشر وتفكيرهم ويسمى تشريعًا وضعيًّا[1].

وقد جاء في «اللباب في علوم الكتاب»:

ومثل «شريعة» في المعنى لفظ «شرعة» بكسر، ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[2]، قيل في تفسيره: الشرعة الدين، والمنهاج الطريق، وقيل الشرعة والمنهاج جميعًا الطريق، والطريق ههنا الدين، فأحيانًا إذا اختلف اللفظ أتي به ألفاظ يؤكد بها القصة[3]...

وقيل إنه يلزم منه الفصل بين «جعلنا»، ومعمولها وهو «شرعة» قاله أبو البقاء، وفيه نظر، فإن العامل في «لكل» غير أجنبي، ويدل [على ذلك] قوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا﴾[4]، ففصل بين الجلالة وصفتها بالعامل في المفعول الأول، وهذا نظيره. وقرأ «إبراهيم النخعي»، و«يحيى بن وثاب»: «شَرْعَةً» بفتح الشين، كأن المكسور للهيئة والمفتوح مصدر..

والشِّرعة في الأصل «السُّنَّة»، ومنه ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ﴾[5] أي سن لكم وبيّن ووضَّحَ. والشارع: الطريق، وهو من الشريعة التي هي في الأصل: الطريق الموصل إلى الماء، وقال ابن السِّكيت: الشرع مصدر شَرَعْت الإهاب، أي شققته وسلخته، وقيل مأخوذ من الشروع في الشيء: وهو الدخول فيه.. ومن هنا قالوا إن الشِّرعة: ابتداء الطريق، والمنهاج الطريق المستمر، قال المبرِّد، أو الشرعة: الطريق واضحًا كان أو غير واضح، والمنهاج: الطريق الواضح فقط، فالأول أعمُّ. قاله ابن الأنباري، أو الدِّين والدَّليل؟ خلاف مشهور...

---

(١) المرجع السابق، ص٩.

(٢) المائدة: ٤٨..

(٣) كما قال عنترة بن شداد: أقوى وأقفر بعد أم الهيثم: فأقوى وأقفر بمعنى واحد يدل على الخلوة إلا أن اللفظين أوكد في الخلوة.

ابن منظور: لسان العرب. ص ٢٢٣٩، وانظر أيضا.أبو البقاء الكفوي، الكليات. مؤسسة الرسالة. القاهرة ١٩٩٨. ص٥٢٣-٥٢٤

(٤) الأنعام: ١٤.

(٥) الشورى: ١٣.

والفصل في معنى هذه الآية ما قاله ابن عباس، ومجاهد، والحسن رضي الله عنهم معنى قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ أي سبيلاً وسنة، وأراد بهذا أن الشرائع مختلفة ولكل أمة شريعة.. قال قتادة: الخطاب للأمم الثلاث: أمة موسى، وأمة عيسى، وأمة محمد –صلوات الله وسلامه عليهم– لتقدم ذكرهم أي أن الدين واحد والشريعة مختلفة.. فإن قيل: قد وردت آيات تدل على عدم التباين في طريقة الأنبياء عليهم السلام– كقوله سبحانه وتعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾[1]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾[2]، وآيات دلّت على التباين في هذه الآية فكيف الجمع؟

فالجواب: أن الأول ينصرف إلى أصول الديانات، والثاني ينصرف إلى الفروع.

واحتج أكثر العلماء بهذه الآية على أن شرع من قبلنا لا يلزمنا، لأنها تدل على أن لكل رسول شريعة خاصة[3].

وفي العصر الحديث شاع بين العلماء إطلاق لفظ الشريعة على ما شرعه الله من أحكام عملية، فقد جعلوا الشريعة قسيماً للعقيدة، فقالوا: الإسلام عقيدة وشريعة، وهذا اصطلاح مستحدث، ولكل قوم أن يصطلحوا على ما شاءوا، ولكن القرآن الكريم يشهد بعموم مفهوم الشريعة: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[4] وسياق الآية ولحاقها يدلان على أن المراد بالشريعة كل ما سنّه الله من أحكام عقائدية أو عملية أو خلقية[5].

وكما تم استعراض مكانة التشريع وتطوره في اليهودية، فقد لزم أيضًا استعراض التشريع الإسلامي وتطوره التاريخي.

---

(١) الشورى: ١٣.
(٢) الأنعام: ٩٠.
(٣) اللباب في علوم الكتاب ٦/ ١٠٥.
(٤) الجاثية: ١٨.
(٥) شعبان محمد إسماعيل: التشريع الإسلامي.. مصادره وأطواره، ط١– القاهرة، ١٩٧٧م، ص٦–٧.

أولاً: موقف الإسلام من الشرائع السابقة:

لا خلاف بين المسلمين في أن الشريعة الإسلامية ناسخة لجميع الشرائع السابقة عليها، ومع ذلك جاءت الأدلة الصريحة من الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة التي لا تقبل الجدال:

فمن ذلك قول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾(١).

وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾(٢).

وقال سبحانه وتعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾(٣).

وقال سبحانه وتعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾(٤).

وروي أن أناسًا من المسلمين، جاءوا بكتب قد كتبوها فيها بعض ما سمعوه من اليهود. فقال النبي ﷺ: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾(٥).

وقال ﷺ لعمر رضي الله عنه: «لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ، مَا حَلَّ لَهُ إِلَّا أَنْ يَتَّبِعَنِي»(٦).

---

(١) آل عمران: ١٩.
(٢) آل عمران: ٨٥.
(٣) المائدة: ٣.
(٤) الجاثية: ١٨.
(٥) العنكبوت: ٥١.
(٦) مسند أحمد ٣/ ٣٣٨، وقال شعيب الأرناءوط: إسناده ضعيف لضعف مجالد: وهو ابن سعيد. ومسند أبي يعلى ٤/ ١٠٢، وقال حسين سليم أسد: إسناده ضعيف.

وقال ﷺ: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ»[1]، أي يستغني به عن غيره، وهذا تأويل البخاري رحمه الله في الآية.

ولما جاء بعض أهل الكتاب إلى النبي ﷺ ليحكم بينهم، نزل قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾[2].

فقد روي أن اليهود عرضوا على رسول الله ﷺ أن يؤمنوا له إذا تصالح معهم على التسامح في أحكام بعينها منها حكم الرجم، وأن التحذير في الآية قد نزل بخصوص هذا العرض، فكل اختلاف يجب أن يرد إلى هذا الكتاب الكريم ليفصل فيه، سواء كان هذا الاختلاف في التصور الاعتقادي بين أصحاب الديانات السماوية، أو في الشريعة التي جاء هذا الكتاب بصورتها الأخيرة، أو كان هذا الاختلاف بين المسلمين أنفسهم، فالمرجع الذي يعودون إليه بآرائهم في شأن الحياة كله هو هذا الكتاب: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ﴾[3] والأمر هنا موجه ابتداءً، إلى رسول الله ﷺ فيما كان فيه من أمر أهل الكتاب الذين يجيئون إليه متحاكمين. ولكنه ليس خاصًا بهذا السبب، بل هو عام.. وإلى آخر الزمان.. طالما أنه ليس هناك رسول جديد، ولا رسالة جديدة، لتعديل شيء ما في هذا المرجع الأخير[4].

وفي رواية عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «مَثَلِي وَمَثَلُ الأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بَيْتًا فَأَحْسَنَهُ وَأَجْمَلَهُ إِلَّا مَوْضِعَ لَبِنَةٍ مِنْ زَاوِيَةٍ فَجَعَلَ النَّاسُ يَطُوفُونَ بِهِ وَيَعْجَبُونَ لَهُ وَيَقُولُونَ هَلَّا وُضِعَتْ هَذِهِ اللَّبِنَةُ قَالَ فَأَنَا اللَّبِنَةُ وَأَنَا خَاتِمُ النَّبِيِّينَ»[5].

---

(١) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى (وأسروا قولكم أو اجهروا به) (٧٥٢٧).

(٢) المائدة: ٤٨.

(٣) المائدة: ٤٩.

(٤) سيد قطب: في ظلال القرآن، المجلد الثاني، ص٩٠٢- ٩٠٣.

(٥) صحيح مسلم: كتاب الفضائل، باب ذكر كونه ﷺ خاتم النبيين (٢٢٨٦)، وانظر: النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ ١٥/ ٥١.

وفي صحيح مسلم: «لَمْ تَكُنْ نُبُوَّةٌ قَطُّ إِلَّا تَنَاسَخَتْ»[1] أي تحولت من حال إلى حال..

ومما يدل على أن رسالة محمد ﷺ خاتمة لجميع الشرائع السابقة وناسخة لها قول الله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾[2].

لقد أخذ الله موثقًا رهيبًا كان هو شاهده وأشهد عليه رسله. موثقًا على كل رسول. أنه مهما آتاه من كتاب وحكمة، ثم جاء رسول بعده مصدقًا لما معه، أن يؤمن به وينصره، ويتبع دينه. وجعل هذا عهدًا بينه وبين كل رسول.. والتعبير القرآني يطوي الأزمنة المتابعة بين الرسل؛ ويجمعهم كلهم في مشهد. والله الجليل الكبير يخاطبهم جملة: هل أقررتم هذا الميثاق وأخذوا عليه عهد الله الثقيل: ﴿قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى﴾.. وهم يجيبون: ﴿قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا﴾.. فيشهد الجليل على هذا الميثاق ويشهدهم عليه: ﴿قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾. وفي ظل هذه الحقيقة يبدو الذين يتخلفون من أهل الكتاب عن الإيمان بالرسول الأخير ﷺ ومناصرته وتأييده، تمسكًا بدياناتهم -لا بحقيقتها، فحقيقتها تدعوهم إلى الإيمان به ونصرته، ولكن باسمها تعصبًا لأنفسهم في صورة التعصب لها- مع أن رسلهم الذين حملوا إليهم هذه الديانات قد قطعوا على أنفسهم عهدًا ثقيلاً غليظًا مع ربهم في مشهد مرهوب جليل[3]..

شرع مَن قبلنا:

إن الإيمان بالتوراة التي أنزلها الله على موسى وأنبياء بني إسرائيل[4] هو أصل من

(١) صحيح مسلم ١٤/ ٢١٧. (من خُطبة لعُتْبَةَ بْنِ غَزْوَان)
(٢) آل عمران: ٨١.
(٣) سيد قطب: في ظلال القرآن، المجلد الأول، ص٤٢٠- ٤٢١.
(٤) انظر للمؤلف كتاب: إشكالية الترادف في الترجمة العبرية لمعاني القرآن، دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى- ٢٠٠٦م، ص١١٦- ١١٨. وذلك للوقوف على الفروق الدلالية بين التوراة والكتاب.

أصول الإيمان لأنها من كتب الله المنزلة التي ذكرها القرآن الكريم وأمرنا بالإيمان بها، ولقد اتفق علماء وفقهاءهم المسلمين على أن ما أنزل على الأنبياء السابقين كإبراهيم وموسى عليهما السلام، ولم يذكر في القرآن لا يكون وحيًا، أما ما أنزل عليهم وقص في القرآن بالإنزال على محمد ﷺ فهو وحي من عند الله قطعًا تثبت له سائر أحكام القرآن..

ولكن هل يكون -إذا تضمن حكمًا كُلفوا به- مصدر تشريع للمسلمين، فيلتزمون به أيضًا كما كان السابقون من أصحاب الديانات السابقة ملزمين به؟ هذه هي المسألة التي بحثها علماء الأصول المسلمون تحت عنوان (شرع من قبلنا).

إذًا المقصود بـ(شرع من قبلنا): الأحكام التي شرعها الله لمن سبق المسلمين من الأمم وأنزلها على أنبيائه ورسله لتبليغها لتلك الأمم.. وقد اختلف علماء المسلمين في تلك الأحكام التي تلزم المسلمين وتكون جزءًا من شريعتهم أم لا؟ وقبل ذكر أقوالهم لا بد من تحرير محل الاختلاف؛ لأن (شرع من قبلنا) أنواع، وبعض الأنواع متفق عليها. وبعضها هو محل الاختلاف فلا بد من ذكر هذه الأنواع وبيان ما اختلف فيه من هذه الأنواع:

النوع الأول: أحكام لم يرد لها ذكر في القرآن الكريم ولا في سنة النبي محمد ﷺ. وهذا النوع لا يكون شرعًا للمسلمين بلا خلاف بين العلماء.

النوع الثاني: أحكام قصَّها القرآن أو السنة وقام الدليل من الشريعة الإسلامية على أنها منسوخة في حق المسلمين أي أنها خاصة بالأمم السابقة، فهذا النوع لا يكون شرعًا للمسلمين بلا خلاف بين العلماء.

النوع الثالث: أحكام جاءت في القرآن أو في السنة وقام الدليل من الشريعة الإسلامية بأن هذه الأحكام مفروضة على المسلمين كما كانت مفروضة على غيرهم من الأمم السابقة وهذا النوع لا خلاف في أنه شرع للمسلمين وأن مصدر شرعيته لهم هي ذات أحكام الشريعة الإسلامية.

النوع الرابع: أحكام جاءت بها نصوص الكتاب أو السنة ولم يقم دليل من سياق هذه النصوص على بقاء الحكم أو عدم بقائه بالنسبة للمسلمين[1]. وقد ذكر القرآن

---

(١) عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، دار عمر بن الخطاب- الإسكندرية، د.ت، ص٢٠٩- ٢١٠.

الكريم نماذج من الأحكام الشرعية التي وردت في التوراة، ونخص منها بالذكر المصدر التشريعي لحكم القصاص في النفس والجروح والأطراف التي يقررها الفقه الإسلامي كتشريع عام، فقد جاء في سورة المائدة في معرض الحديث عن التوراة: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[1].

وقد أشارت التوراة إلى هذا الحكم التشريعي في سفر الخروج إذ جاء فيه: «وإذا حصلت أذية تعطي نفسًا بنفس وعينًا بعين وسنًّا بسن ويدًا بيد ورجلاً برجل وكيًّا بكيّ وجرحًا بجرح ورضًا برضا»[2].

هل يعتبر هذا النوع شرعًا للمسلمين أم لا؟ هذا هو محل الخلاف بين العلماء: فذهب بعضهم كالحنفية وغيرهم إلى أنه شرع للمسلمين، وذهب البعض الآخر إلى أنه ليس شرعًا لهم، واستدل كل فريق بما يؤيد وجهة نظره.. ومع هذا فإن هذا الخلاف غير جوهري وعديم الأهمية لأنه لا يترتب عليه اختلاف في العمل فما من حكم من أحكام الشرائع السابقة الذي قصّه الله أو رسوله ﷺ على المسلمين إلا وفي الشريعة الإسلامية ما يدل على نسخه أو بقائه في حق المسلمين، سواء جاء دليل النسخ أو الإبقاء في سياق النص الخاص بحكم الشرائع السابقة أو جاء ذلك الدليل في مكان آخر من نصوص الكتاب أو السنة النبوية، فالآية [وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ..] لا خلاف بين العلماء أن أحكامها ثابتة في حق المسلمين وأنها جزء من شريعتهم، فهي معمول بها من قبل القائلين: (شرع من قبلنا شرع لنا) والمخالفين لهم في ذلك، فالأولون يحتجون بها وفقًا لمذهبهم، والآخرون يحتجون بها لأن الدلائل من الشريعة الإسلامية قامت على أنها شرع للمسلمين. فمن هذه الدلائل:

---

(١) المائدة: ٤٥.

(٢) الخروج ١٢/ ٢٢-٢٥.

١ ـ القرآن الكريم:

قوله سبحانه وتعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾[١] قال ابن عباس: إن هذه الآية ليست منسوخة بآية المائدة: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ بل هما محكمتان[٢]. ولو فُرض أن هذه الآية ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ..﴾ لا تدخل ضمن (شرع من قبلنا) فهناك آيات أخرى تقرّ مبدأ القصاص، من بينها قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[٣]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ﴾[٤]، وقوله سبحانه وتعالى: (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا)[٥]، فهذه دلالتها واضحة على اتخاذ قاعدة المثل أساسًا للعقاب[٦].

٢ ـ ما روي من الأحاديث في الوقائع الزمنية التي حدثت في عهد رسول الله ﷺ عن أنس قال: "كسرت الربيع عمة أنس ثنية جارية، فطلبوا العفو فأبوا، فعرضوا عليهم الأرش فأبوا، فأتوا النبي ﷺ فأمر بالقصاص، فقال أنس بن النضر رضي الله عنه: يا رسول الله تكسر ثنيَّة الرُّبيِّع؟ والذي بعثك بالحق لا تكسر، فقال النبي ﷺ: «يا أنس كتاب الله القصاص» قال فرضي القوم، فعفوا، فقال رسول الله ﷺ: «إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبرَّه»[٧].

في الحديث دلالة على وجوب القصاص في الأطراف، ومنها السن كما في الحديث إذا قُلع عمدًا بغير حق، وكما تبيّن من عرض أهل الجاني عليه الأرش وامتناع أهل المجني عليه قبول الأرش حين أتوا النبي ﷺ فحكم على الجاني بالقصاص، فقال ﷺ: «كتاب

---

(١) البقرة: ١٧٨.
(٢) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري ١٢/ ٢٥٧.
(٣) البقرة: ١٩٤.
(٤) النحل: ١٢٦.
(٥) الشورى: ٤٠.
(٦) سنن ابن ماجه ٢/ ٨٨٤.
(٧) سنن ابن ماجه ٢/ ٨٨٤.

الله القصاص» أي أن كتاب الله نصّ على القصاص، وقيل المراد بالكتاب الحكم، أي حكم الله القصاص[1].

وحاصل تحرير المقام في مسألة (شرع من قبلنا) أن لها واسطة وطرفين، طرف يكون فيه شرعًا للمسلمين إجمالاً، وهو ما ثبت بالشريعة الإسلامية أنه كان شرعًا لمن قبلهم، ثم بيّن للمسلمين في شرعهم أنه شرع لهم، كالقصاص، فإنه ثبت بالشريعة الإسلامية أنه كان شرعًا لمن قبلهم ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ وبيّن في الشريعة الإسلامية أنه مشروع للمسلمين في قوله سبحانه وتعالى: ﴿عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾[2]، وطرف يكون فيه غير شرع للمسلمين إجمالاً وهو أمران:

أحدهما: ما لم يثبت بالشريعة الإسلامية أنه كان شرعًا لمن قبل المسلمين، وبين لهم في شرعهم أنه غير مشروع لهم كالآصار، والأغلال التي كانت على من قبلهم؛ لأن الله وضعها ههنا، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[3]، وقد ثبت في صحيح مسلم: أن النبي ﷺ لما قرأ: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾[4] أن الله سبحانه وتعالى قال: نعم قد فعلت.. ومن تلك الآصار التي وضعها الله عن أمة الإسلام، على لسان نبيه ﷺ ما وقع لعبدة العجل، حيث لم تقبل توبتهم إلا بتقديم أنفسهم للقتل، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿فَتُوبُوٓا۟ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾[5].

---

(1) نجم عبد الله العيساوي (دكتور): الجناية على الأطراف في الفقه الإسلامي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، القاهرة ٢٠٠٠م، ص٧٢- ٧٣.
أما قسم أنس بن النضر فإنها لا تكسر.. فقال الطيبي: «لم يقله ردًّا للحكم بل نفي وقوعه لما كان له عند الله من اللطف به في أموره، والثقة بفضله أن لا يخيّبه فيما حلف به ولا يخيب ظنّه فيما أراد بأن يلهمهم العفو وقد وقع الأمر على ما أراد».
ابن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري ١٢/ ٢٧٨.
(2) البقرة: ١٧٨.
(3) الأعراف: ١٥٧.
(4) البقرة: ٢٨٦.
(5) البقرة: ٥٤.

والواسطة هي محل الخلاف بين العلماء، وهي ما ثبت بشريعة الإسلام أنه كان شرعًا لمن قبلهم، ولم يبين لهم في شرعهم أنه مشروع لهم، ولا غير مشروع لهم وهو الذي قدمنا أن التحقيق كونه شرعًا للمسلمين، وهو مذهب الجمهور، وقد أثبتوا أدلتهم عليه ولذلك فإن آية ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾.. الآية يلزم المسلمون الأخذ بما تضمنته من الأحكام مع أن القرآن صرح بذلك في الجملة في قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا ﴾[1].

والحق أن (شرع من قبلنا) لا يعتبر دليلاً من أدلة الأحكام التي لها صفة الاستقلال؛ لأنه في الحقيقة إما راجع إلى القرآن الكريم، وإما راجع إلى السنة، فلهذا لا يعمل به وحده، بل لا بد من ورود ما يفيده في القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة فيكون الاستدلال في حقيقته استدلالاً بهما[2].

القتل عند العرب:

كان للعرب قبل الإسلام عادات ونظم يرجعون إليها في كثير من شئونهم الاجتماعية، وكان من بينها قتل القاتل، وكانوا يقولون في ذلك «القتل أوقى للقتل» بالواو والقاف، ويروى «أبقى» بالباء والقاف، ويروى «أنفى» بالنون والفاء، ولكنهم بحكم العصبية القبلية والحمية الجاهلية، وجنونهم بأخذ الثأر كانوا يسرفون في تطبيق ذلك المبدأ، ولا يتوخون فيه معنى العدل الذي يوجب الوقوف عند حد القصاص الصحيح: (النفس بالنفس) وكانوا كثيرًا يطلبون في سبيل ذلك غير القاتل بالقاتل، والعدد بالواحد، والرجل بالمرأة والحر بالعبد، بل كانوا كثيرًا ما يأخذون الإنسان بالبهيمة، وكانوا يفعلون ذلك في الجراحات والديات، فيجعلون جراحاتهم ودياتهم ضعف جراحات

---

(١) الإسراء: ٣٣.

انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن ١/ ٣٧٩.

(٢) بدران أبو العينين بدران: أصول الفقه الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة- الإسكندرية، ١٩٨٤م، ص٢٣٧.

الخصوم ودياتهم، وربما زادوا على ذلك وأعنتوا، فطلبوا غير المعقول، إسرافًا في الظلم، وفي تلبية العصبية الغاشمة[1].. ومن ذلك ما يروى في نزول آية القصاص: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾.. «قد بيّن الله سبحانها وتعالى أنه سوى بين النفس والنفس في التوراة فخالفوا ذلك، فضلوا، فكانت دية النضيري أكثر، وكان النضيري لا يقتل بالقرظي، ويقتل به القرظي فلما جاء الإسلام راجع بنو قريظة رسول الله ﷺ فحكم بالاستواء، فقالت بنو النضير: قد حططت منا، فنزلت الآية».

قال ابن جريج: لما رأت قريظة النبي ﷺ قد حكم بالرجم وكانوا يخفونه في كتابهم قالوا: يا محمد، اقض بيننا وبين إخواننا بني النضير، وكان بينهم دم، وكانت النضير تتعزز على قريظة في دمائها ودياتها وقالوا: لا نطيعكم في الرجم ولكنا نأخذ بحدودنا التي كنا عليها، فنزلت: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾ ونزلت الآيات: ﴿ وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ ﴾[2] ﴿ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ﴾[3].

قال ابن عباس: المعنى: فما بالهم يخالفون فيقتلون النفسين بالنفس ويفقئون العينين بالعين، وكانت بنو إسرائيل عندهم القصاص خاصة، فشرف الله هذه الأمة بالدية[4].

أما آية: ﴿عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ﴾[5] فيذكر في سبب نزولها أن واحدًا قتل آخرًا من الأشراف، فاجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول وقالوا له ماذا تريد؟ قال: إحدى ثلاث. قالوا: وما هي؟ قال: إما أن تحيوا ولدي، أو تملئوا داري من نجوم السماء، أو تدفعوا إليّ جملة قومكم حتى أقتلهم، ثم لا أرى أني قد أخذت عوضًا»[6].

(١) محمود شلتوت: فقه القرآن والسنة، ج١، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٤٦م، ص١١٤.
(٢) المائدة: ٤٣.
(٣) المائدة: ٥٠.
(٤) أحمد فتحي البهنسي: القصاص في الفقه الإسلامي، ص١٩.
(٥) البقرة: ١٧٨.
(٦) محمود شلتوت: فقه القرآن والسنة، ص١١٤.

تأخذ جرائم الدم عند العرب طابعًا اجتماعيًا لا دينيًا، لأنه فيما يتعلق بالعقاب على هذه الجرائم فإن القتل بالذات كجريمة كانت تواجه «بالقود الاجتماعي» (إذا جاز استعمال هذا المصطلح) من الجاني ومن أهليته في آن واحد؛ لذا فالقود أو الاقتصاص بوجه عام كان يُعد أقدم مظهر لمعالجة جريمة القتل أي أنه كان أسبق في الظهور من الدية[1] ويرجع ذلك إلى أن الانتقام والقوة كانا يعبران عن روح العصر القبلي، ومن وجهة النظر الفلسفية، يمكن إرجاع فكرة «القود الاجتماعي»إلى روح «التضامن القبلي» حيث كان الفرد يشكل في قبيلته قوة اقتصادية وقتالية لا تعوض أو يحتاج تعويضها إلى جيل جديد إلا أنه في حالة وقوع هذه الجريمة داخل القبيلة كان رئيس القبيلة لا يتعدى في حكمه حدود القود بالمثل حتى لا يؤدي التجاوز في القود إلى الانتقاص من قوة القبيلة أو إلى انشقاقها على نفسها.. وفيما عدا هذا، كان الحال يتخذ صورة الثأر، وهذا ما تعكسه صفحات التاريخ عن حرب البسوس[2].

وفي مرحلة متقدمة عرف العرب قبل الإسلام فكرة «التخلي» أو «الخلع» كبديل عن الحرب الأهلية، ولكن هذا النظام كان يقتصر على حالة تبعية القاتل بقبيلة أضعف من قبيلة المقتول، ولقد كان «التخلي» يعني إهدار دم القاتل واسترقاقه أو بيعه أو قتله

---

(١) وهذا القول لا يتعارض مع ما كان يجري عليه العمل في الجاهلية إذ كان الولي في الجاهلية يؤمّن القاتل بقبول الدية ثم يظفر به ويقتله.
لمزيد من التفاصيل انظر: تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للإمام أبي القاسم جاد الله الزمخشري، ط٢، ج١، ١٣٨هـ ص٤٦.

(٢) حرب البسوس: حروب عدة وقعت في أوقات متقطعة، بين بكر وتغلب، ودامت أربعين عامًا، إلى أن انقطعت بوساطة المنذر بن ماء السماء وتدخله بين الفريقين.. والذي أثار نيران هذه الحرب هو جساس ابن مرة بن ذهل بن شيبان أخو «جليلة» امرأة كليب بن ربيعة ويسمى «كليب وائل"، وهو وائل بن ربيعة ابن الحارث بن زهير بن جشم بن بكر بن حبيب بن عمرو، سيد قبيلة تغلب؛ وقد قتل جساس كليبًا؛ لأنه أدمى ضرع ناقة للبسوس خالة جساس؛ إذ كانت ترعى في أرض حماها كليب ومنع الرعي فيها إلا لإبله؛ فأثار عمل كليب هذا غضب جساس، فقتله، وثارت بذلك الحرب بين تغلب وبكر قوم جساس.
انظر: جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقي- بيروت، ط٤، ١٤٢٢هـ= ٢٠٠١م، ١٠/٢٧-٢٨.

بمعرفة قبيلة المقتول. بل لقد تجاوز الأمر حدود المنطق السديد إذ أصبح نظام التخلي وسيلة لقتل الخصوم من القبائل[1].

كما عرف العرب في الجاهلية نظام «القسامة» كنظام قضائي متبع في تحقيق جنايات القتل، ولقد أقره الإسلام، وفي مرحلة متقدمة حلت فكرة الدية محل فكرة التخلي عن الجاني، وتتمثل الدية في افتداء حياة القاتل بعدد من رءوس الماشية، ثم قويت سلطة رؤساء القبائل في مجال التحكيم لا سيما في تقدير الدية، إلا أنه رغم هذا كله ظل حق الدية حقًّا خاصًّا يمكن التنازل عنه وفي بعض الأحيان لم يكن التحكيم يصل إلى إرضاء الأطراف، وهنا كانت تظهر القوة من جديد لتلعب دورها الأساس في حل النزاع..

على أن طريقة دفع الدية كانت تتسم بطابع تضامني إذ كان يشارك في دفعها أفراد القبيلة، الأمر الذي يؤكد بوضوح تغلغل روح التضامن الاجتماعي في هذا المجتمع القبلي، ولكن سرعان ما أصبح نظام «الدية» نظامًا إجباريًّا لا يحق للمضرور من الجريمة اللجوء إلى غيره[2]..

أيًّا كان الأمر، فمن الثابت أن المجتمع العربي قبل الإسلام عرف نظام «القود» من القاتل بتطرف واضح كما عرف نظام «القسامة» ونظام «التخلي عن الجاني» ونظام «الدية الاختيارية» ونظام «الدية الإجبارية». ومن ثم لم تبدأ الشريعة الإسلامية معالجتها لجرائم الدم من فراغ[3]، إلا أن النظام الجنائي العربي قبل الإسلام كان يطبق نظام الدية أيًّا كانت نوعية جريمة الدم المرتكبة أي سواء أكانت عمدية أو غير عمدية، وكانت قيمة «الدية» تختلف حسب شخصية القتيل ومركزه الاجتماعي في قبيلته، ومن ثم فلم

---

(١) ويمكن ملاحظة ذلك في واقعة ذهاب زعماء قريش إلى أبي طالب ومعهم عمارة بن الوليد بن المغيرة (وكان عمارة أنهد فتى في قريش وأجلهم) وطلبوا من أبي طالب عم الرسول الكريم التخلي عن الرسول ﷺ وتسليمهم إياه مقابل تخليهم عن عمارة بن الوليد بن المغيرة له فأبى. عبد الرحيم صدقي: الجريمة والعقاب في الشريعة الإسلامية، ص٣٢- ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص٣٤.

(٣) لمزيد من التفاصيل انظر: أحمد محمد إبراهيم: القصاص في الشريعة الإسلامية وفي قانون العقوبات المصري، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة ١٩٤٤م، ص٦ وما بعدها.

تكن فكرة القصد الجنائي واضحة في الفكر العربي قبل الإسلام حتى أتى الإسلام فأبرز المكانة الحقيقية للنية الإجرامية في تقدير قيمة الدية[1].

وعلى الرغم من مقدار الصلة بين التشريع الإسلامي، وما كان معروفًا عند العرب وقت نزول القرآن، فإن الإسلام -وهو آخر الأديان السماوية، وهو الدين العام للناس كافة- قد جاء على قاعدة: (التهذيب واختيار الأصلح) فاتخذ الحد الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، في كل شيء، في عقائده، وأخلاقه، وشرائعه فردية كانت أم جماعية، قال تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾[2].

ومن ناحية أخرى لا توجد تعاليم أشد مسايرة لتقدم العقل الإنساني أو أميل إلى اليسر من تعاليم الإسلام، ومن البدهي أن صلاحية الشريعة الإسلامية العجيبة لكل العصور والأمم، واتفاقها التام مع أحكام العقل، وخلوها من الأسرار التي تلقي ظلاً من الجهل العاطفي حول البديهيات المتأصلة في الفطرة الإنسانية -كل ذلك يدل على أن الإسلام يمثل أسمى ما وصل إليه التطور الديني في الوجود البشري، وظن الذين يتجاهلون المعنى التاريخي لبعض أحكام الإسلام أن ما يبدو فيها من شدة أو عدم ملاءمة مع الأساليب الفكرية المعاصرة مما يجعل الإسلام في نظرهم غير جدير بأن يكون دينًا عالميًا، ولكن مع قليل من التأمل في القيمة التاريخية للقوانين والأحكام والإنصاف في بحث الحقائق، تظهر تلك الصفة المؤقتة لتلك الأحكام التي قد تبدو في ظاهرها غير متفقة مع مقتضيات العصور الحديثة واتجاهاتها.

وقد أخطأ المتعصبون من أهل الديانات الأخرى -كل الخطأ-، في فهم عموم الدعوة الإسلامية واتساع نظر الإسلام وتسامحه إزاء الديانات كافة، كما شوهوا هذه المعاني أو تعمدوا كتمانها، يقول سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[3]، وهناك عدة آيات أخرى تدل على أن الإسلام لا يقصر «النجاة» على

---

(١) عبد الرحيم صدقي: الجريمة والعقاب في الشريعة الإسلامية، ص٣٤.
(٢) البقرة: ١٤٣.
(٣) المائدة: ٦٩.

الأمة المحمدية وحدها، يقول سبحانه وتعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾[1].

إن الإسلام يستهدف كسائر الأديان السماوية، السمو بالإنسانية إلى ذروة الكمال المطلق، ولكنه وصل إلى هذا الهدف باعتبار تشريعاته، وهو يعلم أن الإنسان مجبول على النقص في هذه النشأة الدنيوية، وإذا كان الإسلام لم يقل: « من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضًا»[2]، وإذا سمح بمعاقبة المسيء بمثل ما عاقب به، فإنه رغب أشد الترغيب بعبارات مختلفة في العفو عن المسيء والإحسان إليه ودرء السيئة بالحسنة، وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى: [3] ويقول في شأن الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾.

يقول سبحانه وتعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾[4].

وكان من مقتضيات هذا الوضع الذي جاء عليه الإسلام، أن توخى في عقوبة القتل أصولاً بَعُدَت بتلك العقوبة في جميع نواحيها عن طرفي الإفراط والتفريط، الذين صحباها في عامة أدوارها، بل وفي كل نظر يخالف ما يقتضيه الحد الوسط الذي لا إسراف فيه ولا تقصير وهذه هي الأصول.

١- إقرار القتل عقوبة لجريمة القتل:

وفي ذلك نزلت آيات القصاص في سورة البقرة (الآيتان ١٧٨، ١٧٩)، وفي سورة الإسراء (الآية ٣٣)، وسوف يأتي تفسيرهم فيما بعد، وهو بذلك يقر من الشرائع

---

(١) المائدة: ٤٨.

(٢) آل عمران ١٣٣،١٣٤. انظر: سيد امير علي. روح الاسلام، ج٢، ترجمة: أمين محمود الشريف، محمد مصطفى زيادة، سلسلة الألف كتاب (٣٩٠) القاهرة ١٩٦٣، ص٤٨-٤٩

(٣) آل عمران. ١٣٣،١٤٣. انظر سيد أمير علي : روح الاسلام، ج٢، ترجمة: أمين محمود الشريف، راجعه: محمد مصطفى زيادة، سلسلة الألف كتاب (٣٩٠)، القاهرة ١٩٦٣م، ص٤٨-٤٩

(٤) النساء :٢٨

السابقة القصاص عقوبة للقتل وأباح به دم الجاني.. وبهذا الأصل حد الإسلام من جانب التفريط وإهمال الجريمة من العقاب.

٢- التمييز بين القصاص والعفو:

مع أن الإسلام أقر القصاص عقوبة لجريمة القتل، لم ير أنه واجب متعين لا بد منه، بل خيّر بينه وبين العفو، وخيّر في العفو بين البدل: الدية أو الصلح، وبين العفو عنهما أيضًا، وقد صح عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «ما رفع إلى رسول الله ﷺ أمر فيه القصاص إلا أمر فيه بالعفو».. وبذلك صار من المعروف عند الفقهاء قولهم: العفو أفضل من الصلح، والصلح أفضل من القصاص، وحبّب المؤمن في العفو بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1].

وقال سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖ﴾[2] وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَأَن تَعۡفُوٓاْ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾[3].

عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: «إذا وقف العبادُ للحسابِ جاء قومٌ واضعي سيوفِهم على رقابِهم تقطرُ دما فازدحموا على بابِ الجنةِ فقيل مَنْ هؤلاء قيل الشهداءُ كانوا أحياءً مرزوقين ثم نادى منادٍ ليقمْ مَنْ أجرُه على اللهِ فليدخلِ الجنةَ ثم نادى الثانيةَ ليقمْ من أجرُه على اللهِ فليدخلِ الجنةَ قال ومن ذا الذى أجرُه على اللهِ قال العافين عن الناسِ ثم نادى الثالثةَ ليقمْ مَنْ أجرُه على اللهِ فليدخلِ الجنةَ فقام كذا وكذا ألفا فدخلوها بغيرِ حساب»[4].

---

(١) الشورى : ٤٠.

(٢) البقرة : ١٧٨.

(٣) البقرة : ٢٣٧.

(٤) أخرجه الطبراني في الأوسط (٢/ ٢٨٥ ، رقم ١٩٩٨) قال الهيثمي (٥/ ٢٩٥): في إسناده الفضل بن يسار، وقال العقيلي: لا يتابع على حديثه، وبقية رجاله ثقات. وقال في (١٠/ ٤١١): رجاله وثقوا على ضعف يسير في بعضهم، وأخرجه أيضًا: أبو نعيم في الحلية (٦/ ١٨٧) وقال: غريب من حديث الحسن. وابن أبي عاصم في الديات (١/ ٥٢).

تفسير الفقهاء للعفو:

تنازع أهل العلم في معنى قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾[1] إلى آراء مختلفة منها:

أ- قال قائلون: العفو ما سهل وما تيسر. قال سبحانه وتعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾[2] يعني الميسور من أخلاق الناس.. وقال النبي ﷺ: «أَوَّلُ الْوَقْتِ رِضْوَانُ اللَّهِ، وَأَوْسَطُ الْوَقْتِ رَحْمَةُ اللَّهِ، وَآخِرُ الْوَقْتِ عَفْوُ اللَّهِ» يعني تيسير الله وتسهيله على عباده[3].

ب- وقال البعض: المعنى فيه ما ورد عن مجاهد كان يقول: سمعت ابن عباس يقول: كان في بني إسرائيل القصاص ولم يكن فيهم الدية فقال الله سبحانه وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾[4]. فالعفو أن يقبل الرجل الدية في العَمْد و[اتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ]: أن يطلب هذا بمعروف ويؤدي هذا بإحسان. والمعنى أن على صاحب الدية اتباع بالمعروف: أن يطالبه بالدية بالمعروف وعلى القاتل أن يؤديها إليه بإحسان [ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ] مما كتب على من كان قبلكم [فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ] قتل قبل قبوله الدية.

فأخبر ابن عباس أن الآية نزلت ناسخة لما كان على بني إسرائيل من حظر قبول الدية وأباحت للولي قبول الدية إذا بذلها القاتل تخفيفًا من الله علينا ورحمة بنا.

ج- وقال البعض: المعنى فيه ما روي عَن الشَّعْبِيِّ، قَالَ: كَانَ بَيْنَ حَيَّيْنِ مِنَ الْعَرَبِ قِتَالٌ فَقُتِلَ مِنْ هَؤُلاَءِ وَمِنْ هَؤُلاَءِ، فَقَالَ أَحَدُ الْحَيَّيْنِ: لاَ نَرْضَى حَتَّى نَقْتُلَ بِالْمَرْأَةِ الرَّجُلَ، وَبِالرَّجُلِ الرَّجُلَيْنِ، قَالَ: فَأَبَى عَلَيْهِم الآخَرُونَ، فَارْتَفَعُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: فَقَالَ

(١) البقرة: ١٧٨.
(٢) الأعراف: ١٩٩.
(٣) سنن البيهقي الكبرى ١/ ٤٣٥.
(٤) البقرة: ١٧٨.

النَّبِيُّ ﷺ: «الْقَتْلُ بَوَاءٌ»[1]، أَيْ سَوَاءٌ، قَالَ: فَاصْطَلَحَ الْقَوْمُ بَيْنَهُمْ عَلَى الدِّيَاتِ. قَالَ: فَحَسَبُوا لِلرَّجُلِ دِيَةَ الرَّجُلِ، وَلِلْمَرْأَةِ دِيَةَ الْمَرْأَةِ، وَلِلْعَبْدِ دِيَةَ الْعَبْدِ، فَقَضَى لأَحَدِ الْحَيَّيْنِ عَلَى الآخَرِ، قَالَ: فَهُوَ قَوْلُهُ سبحانه وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ..﴾ إلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾[2] قَالَ سُفْيَانُ: [فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ] قَالَ: فَمَنْ فَضَلَ لَهُ عَلَى أَخِيهِ شَيْءٌ فَلْيُؤَدِّهِ بِالْمَعْرُوفِ، وَلْيَتْبَعْهُ الطَّالِبُ بِإِحْسَانٍ، فأخبر الشعبي عن السبب في نزول الآية وذكر سفيان أن معنى العفو هنا الفضل وهو معنى يحتمله اللفظ.

د- وذكر فيه معنى رابعًا: أنهم قالوا هو في الدم بين جماعة إذا عفا بعضهم تحول نصيب الآخرين مالاً.

وقد روي عن عمر وعلي ذلك ولم يذكروا أنه تأويل الآية وهذا تأويل يوافقه لفظ الآية لأنه قال: [فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ] وهذا يقتضي وقوع العفو عن شيء من الدم لا عن جميعه فيتحول نصيب الشركاء مالاً وعليهم اتباع القاتل بالمعروف وعليه أداؤه إليهم بإحسان.

هـ- وتأوله بعضهم على أن لولي الدم أخذ المال بغير رضى القاتل. وهذا تأويل يدفعه ظاهر الآية لأن العفو لا يكون مع أخذ الدية. ألا ترى أن النبي ﷺ قال: «الْعَمْدُ قَوَدٌ إِلاَّ أَنْ يَعْفُوَ وَلِيُّ الْمَقْتُولِ»[3] فأثبت له أحد شيئين قتل أو عفو ولم يثبت له مالاً بحال[4].

وقال مقاتل: في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾[5] يقول: لكم في القصاص حياة ينتهي بها بعضكم من بعض، أن يصيب: مخافة أن يقتل.. والتنزيل يدل على ما قاله مقاتل: لأن الله سبحانه وتعالى إذ ذكر القصاص ثم قال: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ

(١) مصنف ابن أبي شيبة ٩/ ٤٣٤.
(٢) البقرة: ١٧٨.
(٣) سنن الدارقطني ٧/ ٤٤٧.
(٤) الجصاص: أحكام القرآن ١/ ١٧٥.
(٥) البقرة: ١٧٩.

أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ﴾[1] لم يجز والله أعلم أن يقال: إن عُفِيَ: إن صولح على أخذ الدية لأن العفو، ترك حق بلا عوض، فلم يجز إلا أن يكون: إن عفي عن القتل: فإذا عُفي: لم يكن إليه سبيل، وصار لعافي القتل مال في مال القاتل- وهو: دية قتيله فيتبعه بمعروف، ويؤدي إليه القاتل بإحسان».

وإن كان: إذا عفا القاتل لم يكن له شيء، لم يكن للعافي أن يتبعه، ولا على القاتل شيء يؤديه بإحسان[2].

لقد خفف الإسلام من إفراط التوراة بتحتيم العقوبة، وتحريم العفو عن جريمة القتل، حيث جاء في نهاية آية القصاص: ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ﴾[3].

٣ـ التسوية بين الناس في العقوبة:

قرر الإسلام التكافؤ بين الناس جميعًا في الدماء، ولم يجعل لدم أحد فضلاً على دم آخر، وذلك لأن المؤمنين تتكافأ دماؤهم، فآيات القصاص قطعية في دلالتها لا تحتمل إلا معنى واحدًا، يتعين فهمه منها، ولا مجال لفهم معنى آخر وهو أنها واجبة الاتباع عينًا على كل الناس من المؤمنين: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى ﴾[4] وبهذا الأصل العظيم ألغى الإسلام نظام الطبقات الذي كان أساس التشريع عند البابليين، وجعل الجميع أمام الحق والواجب سواء.

قتل المسلم بالذميّ:

اختلف الفقهاء في قتل المسلم بالذميّ:

أولاً: قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وابن أبي ليلى وعثمان البتي: يقتل المسلم بالذميّ واستدلوا على هذا القول بحجج أهمها:

---

(١) البقرة: ١٧٨.
(٢) الشافعي: أحكام القرآن ١/ ٢٧٩.
(٣) البقرة: ١٧٨.
(٤) البقرة: ١٧٨.

من القرآن الكريم: •

قوله سبحانه وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾[1] عام في الكل.

قوله سبحانه وتعالى: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾[2] عام في الكل.

قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ﴾[3] لا دلالة فيه على خصوص أول الآية في المسلمين دون الكفار؛ لاحتمال الأخوة من جهة النسب، ولأن العطف على بعض ما انتظمه لفظ العموم بحكم مخصوص لا يدل على تخصيص حكم الجملة.

قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾[4] يقتضي عمومه قتل المؤمن بالكافر؛ لأن شريعة من قبلنا من الأنبياء ثابتة في حقنا، ما لم ينسخها الله سبحانه وتعالى على لسان رسوله ﷺ وتصير حينئذ شريعة للنبي ﷺ.

قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾[5] وقد ثبت بالاتفاق أن السلطان -أي التسلط- المذكور في هذا الموضوع قد انتظم القود وليس فيها تخصيص مسلم من كافر فهو عليهما.

السنة:

ما روي عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ خطب يوم فتح مكة فقال: «وَمَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ إِمَّا أَنْ يُفْدَى -يَعْنِي الدِّيَةَ- وَإِمَّا أَنْ يُقِيدَ»[6].

روى ربيعة عن عبد الرحمن بن السلماني أن النبي ﷺ أقاد مسلماً بذمي وقال: «أَنَا أَحَقُّ مَنْ وَفَّى بِذِمَّتِهِ»[7].

---

(١) البقرة : ١٧٨.

(٢) البقرة: ١٧٨.

(٣) البقرة : ١٧٨.

(٤) المائدة : ٤٥.

(٥) الإسراء : ٣٣.

(٦) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب اللقطة، باب كيف تعرف لقطة أهل مكة (٢٣٠٢). صحيح مسلم: كتاب الحج باب تحريم مكة وَصَيْدِهَا وَخَلاَهَا وَشَجَرِهَا وَلُقَطَتِهَا إِلاَّ لِمُنْشِدٍ عَلَى الدَّوَام (٣٣٧٢).

(٧) سنن الدارقطني ٨/ ٧٤، السنن الصغير للبيهقي ٦/ ٣٥١. وقال ابن رجب الحنبلي: مرسل ضعيف قد =

وقد أورد الزيلعي كلامًا منطقيًا في هذه المسألة:

إن القصاص يعتمد المساواة في العصمة على ما بين في العبد، وقد وجدت نظرًا إلى الدار وإلى التكليف؛ لأن شرط التكليف المقدرة على ما كلف به، ولا يتمكن من إقامة ما كلف به إلا بدفع أسباب الهلاك عنه وذلك بأن يكون محرم التعرض ولا نسلم أن الكفر مبيح بنفسه بل بواسطة الحرب، ألا ترى أن من لا يقاتل منهم لا يحل قتله كالشيخ الفاني والذراري. وقد اندفع القتل عنهم بعقد الذمة فكان معصومًا بلا شبهة ولهذا يقتل الذميّ بالذميّ ولو كان في عصمته خلل لما قتل الذميّ بالذميّ كما لا يقتل المستأمن بالمستأمن.

وقد قال عليٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا وذلك بأن تكون معصومة بلا شبهة كالمسلم؛ ولهذا يقطع المسلم بسرقة مال الذميّ، ولو كان في عصمته شبهة لما قطع، كما لا يقطع في سرقة مال المستأمن؛ لأن المال تبع للنفس وأمر المال أهون من النفس، فلما قطع بسرقته كان أولى أن يقتل بقتله؛ لأن أمر النفس أعظم من المال، ألا ترى أن العبد لا يقطع بسرقة مال مولاه ويقتل بقتل مولاه.

والذي يؤيد ذلك: إن الذميّ لو قتل ذميًا ثم أسلم القاتل قبل أن يقتل، قتل به بالإجماع، وهذا قتل مسلم بكافر فلولا أن المسلم يجب عليه القتل بقتل الذميّ ابتداء لما دام الوجوب؛ لأن حالة البقاء في مثل هذا معتبرة بالابتداء تعظيمًا لأمر الدم، ألا ترى أن مسلمًا لو جرح مسلمًا فارتد المجروح ثم مات من الجرح سقط القصاص.

ومعنى قوله ﷺ: «لا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ، وَلا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ»[1]، أي بكافر حربي؛ ولهذا عطف «ذو عهد» وهو الذميّ، على المسلم، تقديره: لا يقتل مسلم ولا ذو عهد بكافر؛ لأن الذميّ إذا قتل ذميًا قتل به، فعلم أن المراد به الحربي؛ إذ هو لا يقتل به مسلم ولا ذميّ ولا يقال معناه: لا يقتل ذو عهد مطلقًا أي لا يحل قتله[2].

=ضعفه الإمام أحمد وأبو عبيد وإبراهيم الحربي والجوزجاني وابن المنذر والدارقطني وقال ابن البيلماني ضعيف لا تقوم به حجة. جامع العلوم والحكم ١/ ١٢٦.

(١) مسند أحمد بن حنبل ١١/ ٤٠٢ (٦٧٩٦)، وقال شعيب الأرنؤوط: صحيح حسن الإسناد.

(٢) أحمد فتحي البهنسي: القصاص في الفقه الإسلامي، ص٢٤- ٤٤.

ثانيًا: قال ابن شبرمة والثوري والأوزاعي والشافعي: لا يقتل، وقال مالك[1] والليث بن سعد: إن قتله غيلة قتل به وإلا لم يقتل[2].

ويستدلون على هذا القول بحجج أهمها:

ما روي عن النبي ﷺ: «لا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ، وَلا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ». وقد ذكر ذلك في خطبته ﷺ يوم فتح مكة، وفي حديث زيد عن موسى بن عبيدة عن صدقة بن يسار عن ابن عمر أن النبي ﷺ أثنى عليه بما هو أهله ثم قال: «يا أيها الناس إن كل دم كان في الجاهلية فهو هدر وأول دمائكم دم أضع دم ابن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب»[3].

وقد حدثت مناظرة قيمة بين فقيه حنفي وفقيه شافعي أوردها «ابن العربي» في كتابه أحكام القرآن، قال: وَرَدَ عَلَيْنَا بِالْمَسْجِدِ الأَقْصَى سَنَةَ سَبْعٍ وَثَمَانِينَ وَأَرْبَعِمِائَةٍ فَقِيهٌ مِنْ عُظَمَاءِ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ يُعْرَفُ بِالزَّوْزَنِيِّ زَائِرًا لِلْخَلِيلِ صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِ فَحَضَرْنَا فِي حَرَمِ الصَّخْرَةِ الْمُقَدَّسَةِ طَهَّرَهَا اللهُ مَعَهُ، وَشَهِدَ عُلَمَاءُ الْبَلَدِ، فَسُئِلَ عَلَى الْعَادَةِ عَنْ قَتْلِ الْمُسْلِمِ بِالْكَافِرِ، فَقَالَ: يُقْتَلُ بِهِ قِصَاصًا؛ فَطُولِبَ بِالدَّلِيلِ، فَقَالَ: الدَّلِيلُ عَلَيْهِ قَوْلُه سبحانه وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾[4]. وَهَذَا عَامٌّ فِي كُلِّ قَتِيلٍ.

فَانْتَدَبَ مَعَهُ لِلْكَلامِ فَقِيهُ الشَّافِعِيَّةِ بِهَا وَإِمَامُهُمْ عَطَاءٌ الْمَقْدِسِيُّ، وَقَالَ: مَا اسْتَدَلَّ بِهِ الشَّيْخُ الإِمَامُ لَا حُجَّةَ لَهُ فِيهِ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ: أَحَدُهَا: أَنَّ اللهَ سبحانه وتعالى قال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾ فَشَرَطَ الْمُسَاوَاةَ فِي الْمُجَازَاةِ، وَلَا مُسَاوَاةَ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالْكَافِرِ؛ فَإِنَّ الْكُفْرَ حَطَّ مَنْزِلَتَهُ وَوَضَعَ مَرْتَبَتَهُ.

---

(١) موطأ مالك ٥/ ١٢٦٨.

(٢) الذي ذكره الليث ومالك في قتل الغيلة، فإنهما يريان ذلك حدًّا لا قودًا، ويرد الحنفية إن الآيات التي فيها ذكر القتل لم تفرق بين قتل الغيلة وغيره، وكذلك الآيات التي ذكرت وعمومها يوجب القتل على وجه القصاص لا على وجه الحد. انظر: المرجع السابق، ص٤٦.

(٣) المصنف في الأحاديث والآثار. أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي. تحقيق كمال يوسف الحوت. مكتبة الرشيد. الرياض ١٤٠٩ هـ. الطبعة الأولى. ج٧. ص٢٦٨.

(٤) البقرة: ١٧٨.

الثَّانِي: أَنَّ اللهَ سبحانه وتعالى رَبَطَ آخِرَ الْآيَةِ بِأَوَّلِهَا، وَجَعَلَ بَيَانَهَا عِنْدَ تَمَامِهَا، فَقَالَ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾[1] فَإِذَا نَقَصَ الْعَبْدُ عَنِ الْحُرِّ بِالرِّقِّ، وَهُوَ مِنْ آثَارِ الْكُفْرِ فَأَحْرَى وَأَوْلَى أَنْ يَنْقُصَ عَنْهُ الْكَافِرُ.

الثَّالِثُ أَنَّ اللهَ سبحانه وتعالى قَالَ: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[2].

فَقَالَ الزَّوْزَنِيُّ: بَلْ ذَلِكَ دَلِيلٌ صَحِيحٌ، وَمَا اعْتَرَضْتَ بِهِ لَا يَلْزَمُنِي مِنْهُ شَيْءٌ.

أَمَّا قَوْلُكَ: إِنَّ اللهَ سبحانه وتعالى شَرَطَ الْمُسَاوَاةَ فِي الْمُجَازَاةِ فَكَذَلِكَ أَقُولُ.

وَأَمَّا دَعْوَاكَ أَنَّ الْمُسَاوَاةَ بَيْنَ الْكَافِرِ وَالْمُسْلِمِ فِي الْقِصَاصِ غَيْرُ مَعْرُوفَةٍ، فَغَيْرُ صَحِيحٍ فَإِنَّهُمَا مُتَسَاوِيَانِ فِي الْحُرْمَةِ الَّتِي تَكْفِي فِي الْقِصَاصِ، وَهِيَ حُرْمَةُ الدَّمِ الثَّابِتَةُ عَلَى التَّأْبِيدِ؛ فَإِنَّ الذِّمِّيَّ مَحْقُونُ الدَّمِ عَلَى التَّأْبِيدِ، وَالْمُسْلِمَ مَحْقُونُ الدَّمِ عَلَى التَّأْبِيدِ، وَكِلَاهُمَا قَدْ صَارَ مِنْ أَهْلِ دَارِ الْإِسْلَامِ، وَالَّذِي يُحَقِّقُ ذَلِكَ أَنَّ الْمُسْلِمَ يُقْطَعُ بِسَرِقَةِ مَالِ الذِّمِّيِّ؛ وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَالَ الذِّمِّيِّ قَدْ سَاوَى مَالَ الْمُسْلِمِ؛ فَدَلَّ عَلَى مُسَاوَاتِهِ لِدَمِهِ؛ إِذِ الْمَالُ إِنَّمَا يَحْرُمُ بِحُرْمَةِ مَالِكِهِ.

وَأَمَّا قَوْلُكَ: إِنَّ اللهَ سبحانه وتعالى رَبَطَ آخِرَ الْآيَةِ بِأَوَّلِهَا فَغَيْرُ مُسَلَّمٍ؛ فَإِنَّ أَوَّلَ الْآيَةِ عَامٌّ وَآخِرُهَا خَاصٌّ، وَخُصُوصُ آخِرِهَا لَا يَمْنَعُ مِنْ عُمُومِ أَوَّلِهَا؛ بَلْ يَجْرِي كُلٌّ عَلَى حُكْمِهِ مِنْ عُمُومٍ أَوْ خُصُوصٍ.

وَأَمَّا قَوْلُكَ: إِنَّ الْحُرَّ لَا يُقْتَلُ بِالْعَبْدِ، فَلَا أُسَلِّمُ بِهِ؛ بَلْ يُقْتَلُ بِهِ عِنْدِي قِصَاصًا، فَتَعَلَّقْتَ بِدَعْوَى لَا تَصِحُّ لَكَ.

وَأَمَّا قَوْلُكَ: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ يَعْنِي الْمُسْلِمَ، فَكَذَلِكَ أَقُولُ، وَلَكِنَّ هَذَا خُصُوصٌ فِي الْعَفْوِ؛ فَلَا يَمْنَعُ مِنْ عُمُومِ وُرُودِ الْقِصَاصِ، فَإِنَّهُمَا قَضِيَّتَانِ مُتَبَايِنَتَانِ؛ فَعُمُومُ إِحْدَاهُمَا لَا يَمْنَعُ مِنْ خُصُوصِ الْأُخْرَى، وَلَا خُصُوصَ هَذِهِ يُنَاقِضُ عُمُومَ تِلْكَ.

---

(١) البقرة: ١٧٨.

(٢) البقرة: ١٧٨.

وَجَرَتْ فِي ذَلِكَ مُنَاظَرَةٌ عَظِيمَةٌ حَصَّلْنَا مِنْهَا فَوَائِدَ جَمَّةً[1].

وقال الجصاص معلقًا على ذلك كله:

وليس توجيه الخطاب إلى المؤمنين بإيجاب القصاص عليهم في القتلى بموجب أن يكون القتلى مؤمنين؛ لأن علينا اتباع عموم اللفظ ما لم تقم دلالة الخصوص، وليس في الآية ما يوجب خصوص الحكم في بعض القتلى دون بعض، فإن قال قائل: يدل على خصوص الحكم في القتلى وجهان:

أحدهما في نسق الآية: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾، والكافر لا يكون أخًا للمسلم؛ فدل على أن الآية خاصة في قتلى المؤمنين.

والثاني: قوله سبحانه وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾[2].

قيل له هذا غلط من وجهين:

أحدهما: أنه إذا كان أول الخطاب قد شمل الجميع، فما عطف عليه بلفظ الخصوص لا يوجب تخصيص عموم اللفظ، وذلك نحو قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[3]، وهو عموم في المطلقة ثلاثًا وما دونها، ثم عطف قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ﴾[4] وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾[5]، وهذا الحكم خاص في المطلق لما دون الثلاث، ولم يوجب ذلك تخصيص عموم اللفظ في إيجاب ثلاثة قروء من العدة على جميعهن.

والوجه الآخر: أن يريد الأخوة من طريق النسب لا من جهة الدين، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ﴾[6].

---

(١) أبو بكر ابن العربي: أحكام القرآن، ص٦١ - ٦٢.

(٢) البقرة: ١٧٨.

(٣) البقرة: ٢٢٨.

(٤) البقرة: ٢٣١.

(٥) البقرة: ٢٢٨.

(٦) الأعراف: ٦٥.

وأما قوله سبحانه وتعالى: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾[1] فلا يوجب تخصيص عموم اللفظ في القتلى؛ لأنه إذا كان أول الخطاب مكتفيًا بنفسه غير مفتقر إلى ما بعده، لم يجز لنا أن نقصره عليه[2].

٤ ـ حق العفو لولي الدم:

جعل الإسلام حق المطالبة بالدم، وحق العفو لولي المجني عليه، ولم يجعل لولي الأمر حقًّا في العفو، إذا ما تمسك ولي الدم بالقصاص، ولكن جعل له حق التمسك بعقوبة الجاني إذا ما اختار ولي الدم العفو، وكان الجاني معروفًا بالشر، وظهر للإمام أن المصلحة تقضي بعقابه دفعًا للشر، وحفظًا للأمن حيث إن جريمة القتل عند تحليلها يعلم أنها اعتداء أولاً وبالذات على نفس المجني عليه، وعلى عصبته الذين يعتزون بوجوده وينتفعون بآثاره، فإذا انتزع الحق من أيديهم، وجاز ألا يقتص الحاكم، فإنهم يحتالون بما لا يقع تحت طائلة القانون؛ للانتقام والأخذ بالثأر، فيشتد بينهم وبين القاتل وقومه التشاحن والخصام ويستمر البغي والعدوان، ولكن إذا ما وضع الحق في أيديهم، ثم جاء العفو من قبلهم، اطمأنت النفوس، وكان العفو الذي حببت فيه الشريعة، طهرة للدماء وعلاجًا للجراحات، وظاهر أن هذا التكييف الواقعي لجريمة القتل، يجعل صاحب الحق الأصلي في الجريمة ولي الدم، وأنه هو الذي يطلب القصاص، ويطلب العفو، دون أن يحول ذلك بين الإمام، والمحافظة على أمن الجماعة وسلامتها[3].

ويفسر هذا الأصل وجه تفرقة الشريعة بين القصاص والحدود، وقد فسر ذلك القاضي «ابن العربي»؛ حيث قال: «إن الله أوجب القصاص ردعًا عن الإتلاف، وحياة للباقين، وظاهره أن يكون حقًّا لجميع الناس، كالحدود والزواجر عن السرقة والزنا، حتى لا يختص بها مستحق، بيد أن الباري سبحانه وتعالى استثنى القصاص من هذه القاعدة، وجعله للأولياء الوارثين ليتحقق فيه العفو الذي ندب إليه في باب القتل، ولم

---

(١) البقرة: ١٧٨.

(٢) الجصاص: أحكام القرآن ١/ ١٥٥ - ١٥٦.

(٣) محمود شلتوت: فقه القرآن والسنة، ص١٢٣ - ١٢٤.

يجعل له عفوًا في سائر الحدود لحكمته البالغة وقدرته النافذة، ولهذا خطب ﷺ يوم فتح مكة فقال: «وَمَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ إِمَّا أَنْ يُفْدَى -يَعْنِي الدِّيَةَ- وَإِمَّا أَنْ يُقِيدَ»[1]. وكانت هذه خاصية أعطيتها هذه الأمة تفضلاً وتفضيلاً، وحكمة وتفصيلاً؛ فخص بذلك الأولياء، ليتصور العفو أو الاستيفاء، لاختصاصه بالحزن[2].

٥ ـ مسئولية الجاني وحده:

قرر الإسلام أن مسئولية الجاني لا يتحملها غير الجاني، فلا يقتل بها غيره. قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[3]، ولا يتحملها بأكثر من جنايته فلا تضاعف جراحه ولا دياته؛ ولذلك قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ﴾[4]، وبهذا الأصل ألغى الإسلام ذلك النظام الذي كان سائدًا عند العرب، وهو مسئولية القبيلة عن جناية الواحد منها، والتحكم في مضاعفة الجراحات والديات.

لم تأخذ الجرائم الأخرى ذات الحدود، كالسرقة والزنا، هذا الوضع الذي أخذته جريمة القتل؛ لأنها في النظر الواقعي اعتداء أولاً وبالذات على الجماعة، وذلك من جهة أنها عنوان على تأصل الشر في نفس الجاني، بالإضافة إلى انتهاكه لحرمات الأمن والعرض بأسلوب يعسر اتقاؤه؛ ولذلك كان حق الجماعة فيها ظاهرًا، وكان على الإمام تنفيذ عقوبتها متى اتضح فيها من غير شبهة، معنى الانتهاك، والضعة الخلقية، ولم تكن لهذا محل عفو أو شفاعة، قال سبحانه وتعالى في شأن الزانية والزاني: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[5]، ويقول سبحانه وتعالى في السرقة: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ

---

(١) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب اللقطة، باب كيف تعرف لقطة أهل مكة (٢٣٠٢). صحيح مسلم: كتاب الحج باب تحريم مَكَّةَ وَصَيْدِهَا وَخَلاَهَا وَشَجَرِهَا وَلُقَطَتِهَا إِلاَّ لِمُنْشِدٍ عَلَى الدَّوَامِ (٣٣٧٢).
(٢) ابن العربي: أحكام القرآن، تفسير الآية ٣٣ من سورة الإسراء.
(٣) الأنعام: ١٦٤.
(٤) النحل: ١٢٦.
(٥) النور: ٢.

﴿وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1]، وقد جاءت نصوص القصاص على غير هذا الأسلوب، ففيها التصريح بجعل الحق لولي المجني عليه، وفيها نهيه عن الإسراف في أخذ حقه.. ولهذا تجعل الشريعة القصاص عقوبة للقتل عن طريق جبر القلوب التي تخدشها الجريمة، ولهذا اعتبرت فيه معنى المماثلة، وأهابت بالعفو، ولوحت بالبدل، رجاء أن يكون جابرًا للجريمة في قلوب المصابين بها، في المقابل تجعل الحدود الأخرى عقوبة للأفعال نفسها، دون نظر إلى نفسيات المجني عليهم، ولهذا لم تحدد قدرًا معينًا في السرقة يكون له بال فيما بين الناس، كما لم تأبه بعفو المسروق منه، ولا برضا المزني بها أو أهلها، وهذه نظرة دقيقة سامية، يجدر بأرباب التشريع الجنائي إدراك أن عقوبة القتل عقوبة فيها معنى الجبر والمماثلة، وأن عقوبة الزنا عقوبة على الفعل نفسه، لا مماثلة فيها ولا جبر، وبذلك تحفظ الأعراض لذات الأعراض، والأمانة لذات الأمانة[2].

نهج الشريعة الإسلامية في بيان حكم القصاص:

لا شك أن القرآن الكريم له نهج خاص في بيان حكم القصاص يختلف عن التوراة التي كانت أول تشريع سماوي، وحيث إن الرسالات السماوية تعاقبت لتتفق مع نمو النفس البشرية، إلى أن ختمت برسالة الإسلام التي نزلت لتصبح شرعًا مستمرًّا دائمًا يكفل للبشرية جمعاء حياة مستقرة يسودها العدل في أمور الدنيا والآخرة، فقد أسست قواعد التنظيم الشامل لحياة الإنسان كلها، وكان منطقيًّا وطبيعيًّا أن تتوقف بعد ذلك الرسالات، لتثبت الإنسانية على نهج صالح لا يدع مكانًا للتبديل، فقد وضع الله في صميم تلك الرسالة بذور تنمية العمل بها، وخطوط السير على نهجها، والتوسع في تطبيق جواهر أحكامها في موازاة منتظمة مع تطور البشرية.

إن الشريعة الإسلامية في حكم القصاص لا تناهض التطور، وحكمتها الأولى تقوم في توازنها وفي ملاءمتها لكل زمان وكل مكان، فهو "التتميم الإلهي" لهذا التطور التشريعي العريق؛ ولذلك يمكن الخروج من أحكام القصاص في القرآن الكريم بجملة خواص في بيان هذه الأحكام تتلخص في النقاط الآتية:

---

(١) المائدة: ٣٨.

(٢)محمود شلتوت: فقه القرآن والسنة، ص١٢٣ – ١٢٤.

أولاً: «إن ذلك المنهج يتناسب مع القرآن من إعجاز، وما اشتمل عليه من الفصاحة والبلاغة، كما أنه يكسب القارئ اشتياقًا للقراءة، وزيادة تقبل، يتجلى ذلك النهج في أن بيانه لتلك الأحكام لم يكن على سنن البيان المعروف في القوانين الوضعية، من الأوامر والنواهي مجردة عن معاني الترغيب أو الترهيب، وإنما ساقها مختلفة ومحفوفة بأنواع من المعاني من شأنها أن تخلق في نفوس المخاطبين بها الهيبة والارتياح والشعور بالفائدة العاجلة والآجلة، فيدعو كل ذلك المخاطب إلى المسارعة والامتثال بدافع الإيمان، وداعية الخوف من عقاب الله وغضبه، والطمع في ثوابه ورضاه»[1].

ومن بيان إعجازه اللغوي في حكم القصاص قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾[2]؛ حيث جاء تنكير لفظ «حياة» لإفادة التعظيم؛ وذلك لأنهم كانوا في الجاهلية يقتلون بالواحد الجماعة، وكان يقتل بالمقتول غير قاتله فتثور الفتنة، ويقع بينهم التناحر، فلما جاء الإسلام شرع القصاص، فكانت فيه الحياة، والإنسان إذا علم أنه إذا قَتَلَ قُتِلَ ارتدع عن القتل، فيسلم هو من القود، وصاحبه من القتل، فكان القصاص سببًا في حياة نفسين، فهذه الحياة المستقبلية مستفادة من شرعية القصاص[3].

وإذا كان المعنى على وجود حياة في المستقبل مضمومة إلى الحياة الأصلية، امتنع التعريف لئلا يُفضي إلى إيهام أن الحياة من أصلها مستفادة من القصاص، وقد تكون العلة في إيثار التنكير على التعريف، هو أن الغرض إخراجها مخرج الإطلاق عن كل قيد من القيود اللازمة لها من تعريف أو تخصيص؛ لأن التقدير: إن لكم في القصاص «حياة» بالغة من اللطف مبلغًا عظيمًا وجامعة لمصالح الدين والدنيا، ونازلة في الاستصلاح منزلة تقاصرت العبارة عن كنهه- فحذفت هذه القيود كلها، وأطلقت إطلاقًا، وعوض التنوين عن هذه القيود- ويجوز أن يكون المراد بالتنكير في «حياة» النوعية، والمراد: نوع مخصوص من الحياة؛ وذلك أن الرجل قد يرتدع بالقصاص فلا يقدم على القتل، لكن من الجائز ألا يكون للإنسان عدو فيقصد قتله حتى يمنعه خوف القصاص، وحينئذ لا

---

(١) بدران أبو العنين بدران: أصول الفقه الإسلامي، ص٧١.

(٢) البقرة: ١٧٩.

(٣) الزملكاني: البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد مطلوب، بغداد- ١٩٧٤م، ص١٣٦.

تكون حياة ذلك الإنسان لأجل الخوف من القصاص.. ولما دخل الخصوص في هذه البقية، وجب أن يقال «حياة» أي نوع مخصوص من الحياة[1].

ثانيًا: الفضيلة في القصاص:

إن القتل كجريمة خاصة (و«خاصة» هنا بمعنى أنها لا توجه تجاه دين أو ضد نظام الدولة) تعد موجهة أساسًا إلى صميم الحياة الاجتماعية، وبهذا يتحقق فيها الاهتمام بمعاني الفضيلة العامة كذلك -فالقصاص لا يحكم فيه إلا بناء على قضاء، ولا ينفذ إلا بمعرفة أجهزة الدولة المختصة، ومن أبرز ملامح الفضيلة في معالجة القصاص فكرة المساواة في القصاص فلا فرق بين حر وعبد أو رجل وامرأة، وإقرار الإسلام لفكرة «العفو» عن القصاص يسهم في تحقيق الاستقرار الاجتماعي، وعند التعمق في فهم معاني القرآن الكريم يتبين أن العفو هو العقاب الحق الذي يتمشى مع تعاليم الإسلام الحنيف إذ يجعل الجاني يندم على فعلته، وكما هو معروف فإن تأنيب الضمير يفعل فعل العقوبة، وهذا يتأكد من قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا﴾[2] إنها دعوة صريحة للتأمل الفكري قبل استعمال حق القود، بالإضافة إلى تعلق استعمال العفو على شرط أساس وهو القدرة عليه، فالله سبحانه وتعالى لا يكلف نفسًا إلا وسعها[3].

وقد اضطرب لفظ المفسرين في ترتيب التشبيه لآية: ﴿فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا﴾ لأن عقاب من قتل جميعًا أكثر من عقاب من قتل واحدًا، وقيل فيها وجوه:

١- تعظيم الوزر.

٢- إن عليه مثل مأثم كل قاتل من الناس لأنه سن القتل وسيلة لغيره، فكان كالمشارك له فيه.

---

(١) عبد الفتاح لاشين: من أسرار التعبير في القرآن، صفاء الكلمة، دار المريخ للنشر- الرياض ١٩٨٣م، ص٢٠- ٢١.

(٢) المائدة: ٣٢.

(٣) عبد الرحيم صدقي: الجريمة والعقاب في الشريعة الإسلامية، ص٦٨- ٦٩.

٣- إن على الناس كلهم معونة ولي المقتول حتى يقيدوه منه فيكون كلهم خصومه في ذلك حتى يقاد منه، كأنه قتل أولياءهم جميعًا، وهذا يدل على وجوب القود على الجماعة إذا قتلت واحدًا إذ كانوا بمنزلة الناس جميعًا[1].

قال «الجصاص»: يحتمل أن يريد بإحيائها معونة الولي على قتل القاتل واستيفاء القصاص منه حياة كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾.

ويحتمل أن يريد بإحيائها أن يقتل القاصد لقتل غيره ظلمًا فيكون محييًا لهذا المقصود بالقتل، ويكون كمن أحيا الناس؛ لأن ذلك يردع القاصدين إلى قتل غيرهم عن مثله، فيكون في ذلك حياة لسائر الناس من القاصدين للقتل والمقصودين به، فتضمنت هذه الآية ضروبًا من الدلائل على الأحكام، منها:

الأول: دلالتها على ورود الأحكام مضمنة بمعان يجب اعتبارها بوجودها وهذا يدل على صحة القول بالقياس.

والثاني: إباحة قتل النفس بالنفس.

والثالث: أن من قتل نفسًا فهو مستحق للقتل.

والرابع: من قصد قتل مسلم ظلمًا فهو مستحق للقتل لأن قوله سبحانه وتعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ كما دل على وجوب قتل النفس بالنفس فهو يدل على وجوب قتله إذا قصد قتل غيره إذ هو مقتول بنفس أراد إتلافها.

والخامس: الفساد في الأرض يستحق به القتل.

والسادس: احتمال قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ أن عليه مأثم كل قاتل بعده لأنه سن القتل وسهله لغيره.

والسابع: أن على الناس كلهم معونة ولي المقتول حتى يقيدوه منه.

والثامن: دلالة على وجوب القود على الجماعة إذا قتلوا واحدًا.

---

(١) أحمد فتحي البهنسي: القصاص في الفقه الإسلامي، ص١٥-١٦.

والتاسع: دلالة قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[1] على معونة الولي على قتل القاتل.

والعاشر: دلالته أيضًا على قتل من قصد قتل غيره ظلمًا[2].

ومن هذا المنطلق يعتبر بعض المفكرين الاجتماعيين المصريين أن العفو صورة من صور العقاب[3]؛ حيث يفعل الندم وتأنيب الضمير فعل العقوبة.

إلا أن أبرز معالم تغلغل الفضيلة في القصاص أن الشريعة الإسلامية تنظر إلى القاتل على أساس أنه غير عامد حتى يثبت توفر «العمد» في حق الجاني في إحداث الفعل ونتيجته، وذلك حسبما روي عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ أنه قال: قال ﷺ: «كُلُّ شَيْءٍ خَطَأٌ إِلاَّ السَّيْفَ وَلِكُلِّ خَطَإٍ أَرْشٌ»[4].

ثالثًا: إن آيات القصاص جاءت بصيغة قاطعة في معنى معين، فلم تكن محل اجتهاد المجتهدين، مع أنه لم يعبر عنه بصيغة التحريم، بل بصيغة دالة على النهي مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[5] وقوله سبحانه وتعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[6]. وقد يدل على التحريم بما يفيد أنه يترتب على الفعل عقوبة شديدة كقوله سبحانه وتعالى ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[7].

رابعًا: إن القرآن الكريم لم يستعمل المصطلحات الفقهية للدلالة على حكم

---

(١) المائدة: ٣٢.

(٢) الجصاص: أحكام القرآن ٣/ ٤٩٣.

(٣) محمد مهدي علام: فلسفة العقوبة، ط٢، ١٩٣٦م، ص٧.

(٤) مسند أحمد ٤/ ٢٧٢، قال شعيب الأرناءوط: إسناده ضعيف جدًا لضعف جابر. والسنن الكبرى للبيهقي ٨/ ٤٢.

(٥) الأنعام: ١٥١.

(٦) النساء: ٢٩.

(٧) النساء: ٩٣.

القصاص، فلم يعبر عنه بمادة الفرض أو الوجوب، فقد عبر عنه بأن الفعل مكتوب كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾[1].

خامسًا: إن القرآن الكريم في عرضه لأحكام القصاص لم يُخِل بالوحدة الموضوعية للسورة التي ورد فيها حكم القصاص، تلك الوحدة التي تربط أركان السورة بعضها ببعض لتخدم الأهداف التي نزلت من أجلها، والتي يمكن أن تكون أساسًا لفهم آياتها، فالوحدة الموضوعية هي الروح التي تسري في كيان السورة، فتربط بين أجزائها، وتجعل كل جزء منها خادمًا للآخر ومخدومًا، في سبيل تحقيق الرسالة العظمى التي قصد من السورة أن تؤديها، فعلى سبيل المثال اشتملت سورة البقرة والتي وردت بها آيات القصاص على غرضين أساسيين، الأول: استدعاء جوار المسلمين لأهل الكتاب في المدينة، ومن هنا كانت الدعوة إلى بني إسرائيل ومناقشتهم فيما كانوا يثيرونه حول الرسالة المحمدية من تشكيك وشبه، وفي سبيل ذلك أخذت تذكرهم بنعم الله على أسلافهم، وبما انتاب هؤلاء الأسلاف حينما التوت عقولهم عن تلقي دعوة الحق من أنبيائهم السابقين: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِيٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰيَ فَٱرْهَبُونِ﴾[2] ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾[3]، أما الغرض الثاني فهو التشريع الذي اقتضاه تكوين المسلم جماعة متميزة على غيرها في عبادتها ومعاملاتها وعاداتها، وقد ذكرت السورة من ذلك القصاص في القتل العمد (العدوان)، وذكرت الصيام، والاعتكاف، والتحذير من أكل أموال الناس بالباطل، وذكرت الأهلة، والحج والعمرة، والقتال وما يدعو إليه، وذكرت الخمر والميسر واليتامى وحكم مصاهرة المشركين، وذكرت حيض النساء والتطهر منه، والطلاق والعدة والخلع والرضاع، وذكرت الأيمان، وذكرت الإنفاق في سبيل الله، والربا والبيع، وذكرت طرق الاستيثاق في الديون بالكتابة والاستشهاد والرهن، وبدأ من قوله سبحانه وتعالى بعد

---

(١) البقرة: ١٧٨.

(٢) البقرة: ٤٠.

(٣) البقرة: ١٧٧.

آية البر: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾[1]، إلى قبيل آخر السورة، وكان يتخلل كل ذلك -على طريقة القرآن- ما يدعو إلى الالتزام بهذه الأحكام وعدم الاعتداء فيها، من قصص ووعد ووعيد، وإرشاد إلى سنن الله في الكون والجماعات ثم تختتم ببيان عقيدة المؤمن على نحو ما بدأت به في بيان أوصاف المتقين: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾[2].

وبذلك يؤكد آخرها أولها، ويؤسس أولها لآخرها، وتصير السورة كتلة واحدة لينتفع المسلمون الذين يهتدون بالكتاب بأحد غرضيها في معاملة من يخالطون من أهل الملل الأخرى، وينتفعون بالغرض الآخر في تنظيم أحوالهم من عبادة ومعاملة[3].

سادسًا: إن القرآن الكريم في عرضه لحكم القصاص لم يعط اعتبارًا لشيء من الأوصاف في القصاص، فقد رتب الله سبحانه وتعالى القصاص في النصوص المحكمة على «قتل النفس» باعتبارها نفسًا حرمها الله. فقد قتلت ظلمًا، ولم تشر آية ولا حديث إلى اعتماد شيء في القصاص من الأوصاف الزائدة على أنها «نفس محرمة» فالحق أن قوله سبحانه وتعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى) كلام مستقل بنفسه، واضح في دلالته، وليس محتاجًا إلى البيان بما بعده، وهذا هو الذي لا يفهم من الآية سواه[4].

حكم الشريعة الإسلامية في القتل الخطأ:

قررت الشريعة الإسلامية أحكامًا غير القصاص على ما لا عمد فيه وهو الخطأ، وذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٍ أَن يَقۡتُلَ مُؤۡمِنًا إِلَّا خَطَـٔٗاۚ وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْۚ فَإِن كَانَ مِن قَوۡمٍ عَدُوّٖ لَّكُمۡ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖۖ وَإِن كَانَ

(١) البقرة: ١٧٨.
(٢)البقرة: ٢٨٥.
(٣)زاهر بن عواض الألمعي: دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، مطابع الفرزدق التجارية- الرياض، ١٤٠٥هـ ص١١٣ - ١١٦.
(٤)محمود شلتوت: فقه القرآن والسنة، ص١٧٤ - ١٧٥.

مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾[1].

إذًا القتل الخطأ هو القتل غير المقصود الذي ينجم بطريق مباشر عن عمل مقصود، كأن يرمي شخص ما هدفًا أو صيدًا فينحرف السهم فيصيب إنسانًا فيقتله، أو كان يرمي شيئًا يظنه صيدًا فإذا هو آدمي. وهذا النوع من القتل تقع فيه بحسب الشريعة الإسلامية على القاتل مسئولية خطيرة تتمثل أحيانًا في دية وكفارة معًا وأحيانًا في دية فقط حسب ما ذكرت الآية.

الدية لغة: حق القتيل، وقد وديته وديًا، قال الجوهري: الدية واحدة الديات والهاء عوض عن الواو تقول وديت القتيل أديه دية إذا أعطيت ديته واتديته أي أخذت ديته.

وفي التهذيب يقال: ودى فلان فلانًا إذا أدى ديته إلى وليّه.

وأصل الدية ودية فحذفت الواو، كما قالوا شية من الوشي[2].

وفي الاصطلاح الشرعي: هي المال المؤدّى إلى مجني عليه أو وليه بسبب جناية[3].

وهذا التعريف يشمل الجناية على النفس وعلى ما دونها؛ لأن الدية في الجناية على النفس تعطى لولي المجني عليه وفي ما دونها تعطى للمجني عليه.

وتسمى الدية عقلاً؛ لأن الإبل كانت تعقل بفناء ولي القتيل، ثم كثر الاستعمال حتى أطلق العقل على الدية إبلاً كانت أو نقدًا[4].

إذًا الدية اسم للمال الذي هو بدل النفس[5]، أي التعويض المالي الذي يجب دفعه إلى

---

(١) النساء: ٩٢.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، ٦/ ٤٨٠٢.

(٣) البهوتي: كشاف القناع ٦/ ٥.

(٤) الزرقاني: شرح الزرقاني على الموطأ، دار الكتب العلمية- بيروت، ١٤١١هـ ٤/ ٢١٦.

(٥) الدر المختار ورد المحتار ٥/ ٥٠٤.

أهل المقتول. أما التعويض الواجب دفعه إلى المجني عليه في جرائم الاعتداء على ما دون النفس كالجراح فإن هذا التعويض يسمى الأرش[1].

وتجب الدية مبدئيًا على القاتل، ولكن تحتمله عنه في معظم الأحوال «عاقلته»[2] التي تتألف من أقربائه من ناحية الذكور، وأما الكفارة، فيتحملها دائمًا القاتل وحده، وهي هنا تتمثل في تحرير رقبة مؤمنة أو عتق رقيق مؤمن، أو صيام شهرين متتابعين عند عدم ملكية الرقيق وعدم القدرة المالية على شرائه، ويحرم القاتل كذلك في معظم أنواع القتل الخطأ من ميراث القتيل ومن وصيته إن كان مستحقًا لأحدهما، كما يحرم من ذلك مرتكب القتل عمدًا[3].

الحرمان من الميراث: الحرمان من الميراث عقوبة تبعية تصيب القاتل تبعًا للحكم عليه بعقوبة القتل، والأصل في ذلك قوله ﷺ: «ليس للقاتل من الميراث شيء»[4]، وقوله: «أَوَّلُ مَا مُنِعَ الْقَاتِلُ الْمِيرَاثَ لِمَكَانِ صَاحِبِ الْبَقَرَةِ»[5].

---

(١) الأرش في اللغة: دية الجراحات، وقد تكرر في الحديث ذكر الأرش المشروع في الحكومات، وأصل الأرش الخدش ثم قيل لما يؤخذ دية لها أرش. وفي الاصطلاح الشرعي: الأرش اسم للواجب على ما دون النفس.

انظر: ابن منظور: لسان العرب ٦/ ٢٣٦.

الميداني: اللباب في شرح الكتاب ٢/ ٤٤.

(٢) العاقلة: إن نظرية العاقلة واشتراكها في تحمل دية الخطأ، ليست من باب تحميل غير الجاني مسئولية الجاني، وإنما هي من باب المواساة والمعونة في جناية صدرت عن غير قصد، ويدل على هذا أنها لا تشترك في دية العمد الذي يسقط فيه القصاص، على أن ظاهر الآية القرآنية يدل على أن الدية على القاتل، ولكن جاء في «السنة» أن العاقلة هم الذين يدفعون الدية، أو يشتركون فيها، وكان ذلك إقرار لنظام عربي اقتضاه ما كان بين القبائل من التناصر والتعاون، وليس تشريعًا عامًا، ملتزمًا في جميع الأزمنة والأمكنة، دون نظر إلى الأحوال والاعتبارات، ويدل على هذا أن التناصر حينما انتقل من العشيرة والأسرة إلى أهل الديوان وجماعة العمل -جعل عمر- الدية على أهل الديوان، وقد نص الفقهاء على أن الدية في زمننا هذا، لا تكون إلا في مال الجاني. قالوا إن العشائر قد وهنت ورحمة التناصر قد رفعت وبيت المال قد انهدم فوجب أن تكون في مال الجاني.

انظر: محمود شلتوت: فقه القرآن والسنة، ص١٢١.

(٣) علي عبد الواحد وافي: المسئولية والجزاء، ص١٠٠.

(٤) سنن النسائي الكبرى ٤/ ٧٩، وسنن الدارقطني ٩/ ٤٦٤.

(٥) مصنف ابن أبي شيبة ١٤/ ١١١.

وقد اختلف الفقهاء اختلافًا كبيرًا في الحرمان من الميراث بحيث لا يتفق مذهبان في هذه المسألة. فمالك يرى أن القتل المانع من الميراث هو القتل العمد العدوان سواء كان القتل مباشرة أو تسببًا، وسواء اقتص من القاتل أو درئ عنه القصاص لسبب ما، أما القتل الخطأ فلا يحرم القاتل من الميراث وإنما يحرمه فقط من الدية التي وجبت القتل، والرأي الراجح في المذهب يقضي بحرمان الصغير والمجنون من الميراث.

ويرى أبو حنيفة، حرمان القاتل من الميراث أيًا كان نوع القتل بشرط أن يكون القتل مباشرة لا تسببًا، وأن يكون عدوانًا وأن لا يكون من صغير ولا مجنون.

ويقول «الكاساني» في تبرير حرمان القاتل من ميراث القتيل ووصيته إن كان مستحقًا لأحدهما لأنه وجد القتيل مباشرة بغير حق.. ولأن قتل الخطأ جناية جائز المؤاخذة عليها.. والدليل على ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[1] ولو لم تكن المؤاخذة جائزة لكان معنى الدعاء «اللهم لا تجز علينا». وهذا محال.. واحتمال أن يقصد استعجال الميراث وأظهر من نفسه القصد إلى محل آخر، وأن يكون متناومًا أو نائمًا[2] قصدًا إلى استعمال الإرث»[3].

واختلف أصحاب الشافعي، فمنهم من فرق بين القتل المضمون، والقتل غير المضمون، ورأى الحرمان من الميراث إذا كان القتل مضمونًا؛ لأنه قتل بغير حق، أما القتل غير المضمون فلا يمنع الميراث؛ لأنه قتل بحق، ومنهم من قال إن كان متهمًا باستعجال الميراث حرم من الميراث، كما في القتل الخطأ، وكما لو حكم حاكم على مورثه

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) المقصود هنا ما جرى الخطأ فالنائم الذي انقلب على رجل، فهو ليس بخطأ لعدم قصد النائم إلى شيء حتى يصير مخطئًا لمقصوده، ولما وجد فعله حقيقة وجب عليه ما أتلفه كفعل الطفل، فجعل الخطأ لأنه معذور كالمخطئ، وإنما يكون حكمه حكم المخطئ فشاركه في قوله (:﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ﴾ [النساء: ٩٢]، وقد قضي بها عمر t في ثلاث سنين بمحضر من الصحابة من غير منكر فصار إجماعًا.
انظر: أحمد فتحي بهنسي، الدية في الشريعة الإسلامية، ص٥٢.

(٣) علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت ٥٨٧هـ): بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ٧/ ٢٥٢.

في جريمة الزنا على أساس البينة فإنه يحرم؛ لأنه متهم في قتله باستعجال الميراث وإن يكن متهماً باستعجال الميراث فلا حرمان كما لو حكم عليه في الزنا بإقراره[1].

ويرى أحمد أن القتل المضمون هو القتل المانع من الإرث، أما غير المضمون فلا يمنع الميراث كالقتل دفاعًا عن النفس والقتل قصاصًا، ويعللون حرمان الصبي والمجنون من الميراث في مذهب أحمد؛ بأن ما فعله أحدهما هو فعل محرم لكنه لم يعاقب عليه بعقوبة الحد لقصور أهليته، وامتناع القصاص لقصور الأهلية لا يمنع من حرمان الجاني من الميراث بل إن الاحتياط يقتضي المنع من الميراث صونًا للدماء[2].

الحرمان من الوصية: الحرمان من الوصية عقوبة تبعية، والأصل فيها قول الرسول ﷺ: «لا وصية لقاتل" وقوله: "ليس لقاتل شيء» وذكر الشيء نكرة في محل النفي يعم الميراث والوصية جميعًا.

وقد اختلف الفقهاء في تفسير هذين النصين وتطبيقهما:

ففي مذهب مالك يفرقون بين القتل العمد والقتل الخطأ، ويتفقون على أن القتل الخطأ لا يصلح سببًا للحرمان من الوصية، فالقاتل خطأ تصح الوصية له في المال ولو لم يكن المقتول عالمًا بأنه هو قاتله فإن علم بأنه قاتله وأوصى له صحت الوصية في المال وفي الدية. ولكنهم اختلفوا في القتل العمد، فرأى البعض أن الوصية لا تصح إذا كان المقتول لا يعلم أن الموصى له قاتله، فإن علم أنه قاتله وأوصى له بعد الجناية فالوصية تصح في المال ولا تصح في الدية؛ لأن الدية مال لم يجب إلا بالموت، وعلى هذا إذا كانت الوصية قبل الجريمة فإنها تبطل بارتكاب جريمة القتل العمد إلا إذا رأى المقتول البقاء على الوصية. ورأى البعض الآخر أن الوصية تصح للقاتل عمدًا سواء علم الموصي بأنه قاتله أم لم يعلم، ويستوي عند أصحاب هذا الرأي أن تكون الوصية قبل القتل أو بعده فهي صحيحة في الحالين[3]:

---

(١) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي، ص٦٨٠- ٦٨١.

(٢) المرجع السابق، ص٦٨١.

(٣) المرجع السابق، ص٦٨٢.

ويرى أبو حنيفة حرمان القاتل من الوصية أيًا كان نوع القتل بشرط أن يكون القتل مباشرًا، وأن يكون عدوانًا وأن يكون من بالغ عاقل، ويرى أبو حنيفة أن الوصية تصح إذا جازها الورثة، ويرى أبو يوسف أنها لا تصح ولو أجازها الورثة؛ لأن المانع من الوصية هو القتل لا مصلحة الورثة[1].

إذًا أوجبت الشريعة الإسلامية الدية في قتل الخطأ جبرًا، كما أوجب القصاص في قتل العمد رجزًا، وجعل الدية على العاقلة رفقًا. ويستنتج من ذلك أن قاتل الخطأ لم يكتسب إثمًا ولا محرمًا.. أما الكفارة فقد وجبت زجرًا عن التقصير والحذر في جميع الأمور.

آيات القصاص في النفس:

طبقت الشريعة الإسلامية قاعدة أن لا جريمة ولا عقوبة بلا نص تطبيقًا دقيقًا في جرائم القصاص والدية، والجرائم التي يعاقب عليها بالقصاص هي: القتل العمد، وإتلاف الأطراف عمدًا، والجرح العمد. أما الجرائم التي يعاقب عليها بالدية فهي جرائم القصاص إذا عفي عن القصاص أو امتنع القصاص لسبب شرعي، ثم القتل شبه العمد، والقتل الخطأ، وإتلاف الأطراف خطأ، والجرح خطأ.

وفيما يلي النصوص التي وردت في جرائم القتل العمد وشبه العمد والخطأ ودلالاتها:

آية مكية: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَـٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾[2] وهي أول ما نزل في القتل على الإطلاق.

آيات مدنية: وهي قوله سبحانه وتعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَـٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[3].

---

(١) بدائع الصنائع ٧/ ٣٣٩- ٣٤٠.

(٢) الإسراء: ٣٣.

(٣) البقرة: ١٧٨، ١٧٩.

﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[1].

ووجه الدلالة في هذه الآية أنها مبينة بوضوح القصاص في النفس وفي الأطراف، فمن قتل نفسًا فجزاؤه القتل قصاصًا من أجل تلك النفس، ومن قطع طرفًا من عين أو أنف أو أذن أو سن فجزاؤه قطع طرفه قصاصًا إذا كان متعمدًا وأمكن فيها المماثلة.. ولا يقال: إنها حكاية عما في التوراة على بني إسرائيل ولا تلزمنا، فهي وإن كانت حكاية عن شرع من قبلنا إلا أنها لما كانت غير منسوخة كانت شرعًا لازمًا علينا[2].

قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾.. إن هذه الآية ليست منسوخة بآية المائدة، وهي (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) بل هما محكمتان[3].

يمكن تحديد الفروق بين الآيتين بعد الوقوف على الفرق بين المكي والمدني من السور من أجل وضع كل منهما في موضعه الصحيح، وتبيان الصلة بينهما في تكوين جريمة القتل والوضع الشرعي لعقوبتها، وأول هذه الفروق أن الآية المكية: (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ..) لم يوجه فيها الخطاب بوصف الإيمان الجامع بين المخاطبين، وإنما فيها بالصفة الشخصية التي لا تكون أساسًا في مسئولية اجتماعية، أما الآية (المدنية) فقد وجه فيها الخطاب بهذا العنوان الجامع بين المخاطبين، وكان الخطاب فيها على هذا النحو مرشدًا إلى تقرير مسئولية الجميع عن تنفيذ ما تضمنه من أحكام، وثاني الفروق بينهما أن (المكية) تعالج أثر الجريمة في نفس ولي الدم وحده، فتطيب قلبه، بمظلومية قريبة في القتل، ولذلك كان محل عطف، ونصرة من الله ومن الناس، وبأنه جعل له سلطانًا يشفي به نفسه، ثم تتجه إليه بالنهي عن الإسراف في استخدام ذلك السلطان وتقف به عند هذا الحد فلا تلوح له ببدل يؤخذ عن الجناية، ولا تفتح

---

(١) المائدة: ٤٥.

(٢) الشوكاني: نيل الأوطار ٧/ ١٧.

(٣) ابن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري ١٢/ ٢٥٧.

باب العفو عنها، بل ولا تمنح عقوبة الجريمة عنوان «القصاص» الذي يحدد المقصود بالإسراف المنهي عنه، بل تذكرها بعنوانها المعروف في الجاهلية وهو عنوان «القتل»؛ بينما الآية (المدنية) وهي: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ..) تطلق على العقوبة اسم «القصاص» وهي كلمة واضحة في الدلالة على معاني العدل والمساواة، ثم تجعله مكتوبًا عليهم، مفروضًا حتمًا، وبهذا ترفعه إلى مصاف الأحكام التي يتعبد بها لله مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾[1] ومثل: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾[2]، ثم لا تقف عند هذا الحد، بل تقدر أن بعض النفوس قد يصاب بالشذوذ، فينقلب بعد العفو ثائرًا للثأر، فتسجل عليهم أن نقض العفو، والرجوع بعده إلى الأخذ بالثأر، يكون اعتداءً جديدًا بالجريمة، وله ما للجريمة المبتدئة من العذاب الأليم، ثم تذيل الأحكام بعد ذلك بجملة فذة في البلاغة، تجلى بها حكمة الحكيم في مشروعية القصاص وأنه لم يكن تشريعه لمجرد حق المجني عليه، ولا ذوي قرابته، وإنما هو حفاظ قوي متين للحياة الكاملة الطيبة التي يجب أن تتوخى الأمم والجماعات سبلها السليمة الواضحة[3].

ويمكن أن نقرر أخذًا من وضع الآيات المكية والمدنية، ومما أمكن إدراكه من فروق بينهما، أن عقوبة القتل كنظام محدد وتشريع كامل معروف باسمه، وحكمته وصفته ونوعه، لم يكمل تشريعها إلا في الآيات المدنية بعد أن استقرت الجماعة وتركزت حياتها، وأن الآيات التي نزلت فيها قبل ذلك، لم تكن إلا مجرد إرشاد إلى ما ينبغي أن يكون عليه الأفراد بمقتضى إيمانهم الذي يدعوهم إلى العدل، وينهاهم عن الإسراف، وأنها من جانب آخر تهيئ النفوس لحياة اجتماعية فاضلة، تكون أساسًا لنزول تشريع عام مكتمل له حاكم عادل مسئول عن رعايته وتنفيذه، وليس معنى هذا أن ما تضمنه المكي لا ينظر إليه في فهم المدني، أو أنه منقطع الصلة به، بل معناه أن المكي أساس لفهم المدني، اللهم إلا إذا جاء في المدني ما يدل على نسخ شيء في المكي، ولا يوجد شيء من هذا في هاتين الآيتين.

---

(١) البقرة: ١٨٣.

(٢) النساء: ١٠٣.

(٣) محمود شلتوت: فقه القرآن والسنة، ص١٤٠ - ١٤١.

﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾[1].

قال جمهور العلماء:

إن الآية مقصود بها المستحل للأسباب الآتية:

إن من يقتل ذميًا عند البعض يجازي بجزاء من يقتل المؤمن المتعمد.

عند أهل السنة والجماعة أن المؤمن لا يخلد في النار وإن ارتكب كبيرة ولم يتب.

وقيل: إن المراد بالخلود المذكور في الآية: هو المكث الطويل كما ورد في كتب التفاسير.

وروى أبو هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «لقتل مؤمن أعظم عند الله من زوال الدنيا»[2].

وروي عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «لَوْ أَنَّ أَهْلَ السَّمَاءِ وَأَهْلَ الأَرْضِ اشْتَرَكُوا فِي قَتْلِ مُؤْمِنٍ لَعَذَّبَهُمُ اللهُ إِلاَّ أَنْ لاَ يَشَاءَ ذَلِكَ»[3].

إذًا فالمتتبع لأحكام القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة يجد أن كل حكم منها يترتب عليه جزاءان: جزاء دنيوي، وجزاء أخروي، فالقرآن الكريم يحرم القتل)وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (ثم يجعل للقتل جزاءين أحدهما دنيوي والثاني أخروي، فأما جزاء الدنيا فهو القصاص، وأما جزاء الآخرة فهو العذاب الأليم: (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا).. ولكن هذه الآية طرحت إشكاليتين كبيرتين: الأولى: هل القصاص من القاتل يكفر عنه إثم القتل؟ وهل للقاتل توبة؟

---

(1) النساء: ٩٣.

(2) سنن النسائي ٧/ ٨٢.

(3) السنن الكبرى للبيهقي ٨/ ٢٢.

- القصاص من القاتل:

اختلف أهل العلم في ذلك فمنهم من ذهب إلى أن القصاص يكفر عنه إثم القتل بدليل قوله ﷺ: «الحدود كفارات لأهلها»[1]، فعمم ولم يخص قتلاً دون غيره، ومنهم من ذهب إلى أنه لا يكفره عنه لأن المقتول المظلوم لا منفعة له في القصاص وإنما القصاص منفعة للأحياء ليتناهى الناس عن القتل [وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاة]، ويخص الحديث على هذا بما هو حق لله سبحانه وتعالى ولا يتعلق به حق لمخلوق[2].

توبة القاتل:

قال بعض الفقهاء إن المذنب إذا عوقب في الدنيا لا يعاقب في الآخرة لقوله ﷺ: «من أصاب في الدنيا ذنبًا فعوقب به فالله أعدل من أن يُثني عقوبته على عبده ومن أذنب ذنبًا في الدنيا فستره الله عليه فالله أكرم من أن يعود في شيء قد عفا عنه»[3].

وعن الترمذي عن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «مَنْ أَصَابَ حَدًّا فَعُجِّلَ عُقُوبَتُهُ فِي الدُّنْيَا فَاللهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُثَنِّيَ عَلَى عَبْدِهِ الْعُقُوبَةَ فِي الآخِرَةِ وَمَنْ أَصَابَ حَدًّا فَسَتَرَهُ اللهُ عَلَيْهِ وَعَفَا عَنْهُ فَاللهُ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يَعُودَ إِلَى شَيْءٍ قَدْ عَفَا عَنْهُ»[4].

وفي رواية عن عبادة بن الصامت قال: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فِي مَجْلِسٍ فَقَالَ: «بَايِعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللهِ شَيْئًا وَلَا تَسْرِقُوا وَلَا تَزْنُوا وَقَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ كُلَّهَا فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَتُهُ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَسَتَرَهُ اللهُ عَلَيْهِ إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ»[5].

---

(١) ويعود سند هذا الحديث إلى أبي هريرة الذي قال: قال رسول الله ﷺ: لا أدري تبع العينا كان أم لا ولا أدري عزيرا كان نبيا أم لا ولا أدري الحدود كفارات لأهلها أم لا.
صحيح مسلم. كتاب الحدود. باب الحدود كفارات لأهلها.

(٢) أحمد فتحي البهنسي: القصاص في الفقه الإسلامي، ص١٤- ١٥.

(٣) سنن ابن ماجة. محمد بن يزيد أبو بكر عبد الله القزويني. دار النشر دار الفكر. بيروت. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. ج٢. ص٨٦٨.

(٤) سنن الترمذي ٩/ ٢١٣. وقال الترمذي: حسن غريب صحيح، وقال الألباني: ضعيف.

(٥) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب الحدود كفارة ٢١/ ٤١ (٦٢٨٦)، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها ١١/ ٣٦١ (٤٥٥٨).

زاد في رواية: فبايعناه على ذلك[1].

وقال آخرون: إنّ الطُّهْرَةَ من الذنب لا تحدث بإقامة الحد بل بالتوبة؛ ولهذا يقام الحَدُّ على كُرْهٍ منه[2].

إلا أن الأمر قد أثار مشكلات بالنسبة للقاتل عمدًا لما لجريمة القتل من وضع خاص لما ورد فيها من آثار مختلفة:

روى النسائي: أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ إِسْحَقَ الْمَرْوَزِيُّ «ثِقَةٌ» حَدَّثَنِي خَالِدُ بْنُ خِدَاشٍ قَالَ حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ إِسْمَعِيلَ عَنْ بَشِيرِ بْنِ الْمُهَاجِرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «قَتْلُ الْمُؤْمِنِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ زَوَالِ الدُّنْيَا»[3].

وروي عن عبد الله قال: قال ﷺ: «أَوَّلُ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ الصَّلَاةُ وَأَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ فِي الدِّمَاءِ»[4].

ولذلك اختلف الفقهاء في توبة القاتل سواء نفذت عليه العقوبة أم لم تنفذ لسبب من الأسباب. فقد روى البخاري عن مُغِيرَةُ بْنُ النُّعْمَانِ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ قَالَ آيَةٌ اخْتَلَفَ فِيهَا أَهْلُ الْكُوفَةِ فَرَحَلْتُ فِيهَا إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ فَسَأَلْتُهُ عَنْهَا فَقَالَ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾[5] هِيَ آخِرُ مَا نَزَلَ وَمَا نَسَخَهَا شَيْءٌ»[6].

«عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ أَلِمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا مِنْ تَوْبَةٍ قَالَ لَا. قَالَ فَتَلَوْتُ عَلَيْهِ هَذِهِ الْآيَةَ الَّتِي فِي الْفُرْقَانِ ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا

---

(١) رواه الخمسة إلا أبا داود: الكتب الخمسة هي صحيح البخاري وصحيح مسلم وسنن الترمذي وأبي داود والنسائي وابن ماجة ويلحق بها بالاعتبار مسند الإمام أحمد.

(٢) أحمد فتحي البهنسي: القصاص في الفقه الإسلامي، ص١٥.

(٣) سنن النسائي ١٢/ ٣٤١.

(٤) سنن النسائي ١٢/ ٣٤٢. قال الألباني: صحيح.

(٥) النساء: ٩٣.

(٦) صحيح البخاري ١١/ ١٨٧ (٤٥٩٠).

﴿يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[1] إلى آخر الآية. قال هذه آية مكية نسختها آية مدنية ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾[2][3].

والحقيقة أن آية سورة الفرقان والآيتين اللتين بعدها مدنيات.

إلا أن زيد بن ثابت والمعتزلة ذهبوا إلى ذلك الرأي وقالوا: هذا مخصوص عموم قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[4] ورأوا أن الوعيد نافذ حتماً على كل قاتل، فجمعوا بين الآيتين بأن قالوا: التقدير؛ ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء إلا من قتل عمدًا[5].

الحقيقة أن دلالة آية سورة النساء قد أثارت الكثير من القضايا الفقهية وخاصة عند الحنفية لتعارضها[6] مع دلالة آية سورة البقرة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾[7]، أي بين دلالة العبارة ودلالة الإشارة.. وفيما يلي تفصيل ذلك:

---

(١) الفرقان: ٦٨.

(٢) النساء: ٩٣.

(٣) صحيح مسلم ٨/ ٢٤٢ (٧٧٤٨).

(٤) النساء: ٤٨.

(٥) أحمد فتحي البهنسي: القصاص في الفقه الإسلامي، ص٢٣- ٢٤.

(٦) التعارض في اللغة: التمانع، ومنه تعارض البيّنات، لأن كل واحدة منها تعترض الأخرى وتمنع نفوذها.
وفي الاصطلاح: ذكر العلماء للتعارض تعريفات كثيرة أرجحها: تقابل دليلين متساويين على وجه يمنع كل منهما مقتضى الآخر. والتعارض بهذا المفهوم لا يمكن تصوره بين الدلالات، لأنها ليست متساوية في درجاتها، وإنما هي متفاوتة، ومع هذا فإن الأصوليين من الحنفية حين يتناولون هذه المسألة في كتبهم يعبرون بالتعارض فيقولون: التعارض بين دلالة العبارة ودلالة الإشارة، وبين دلالة الإشارة ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء، وأن تلك العبارات عندهم مرتبة في درجاتها بحسب ورودها عنهم ذكرًا، فدلالة العبارة مقدمة على دلالة الإشارة، ودلالة الإشارة مقدمة على دلالة النص، ودلالة النص مقدمة على دلالة الاقتضاء عند التعارض مع ملاحظة أن جميع الدلالات التي وردت عند الحنفية الحكم الثابت بها ثابت عن طريق القطع في الجملة.. والمراد بالقطعية هنا القطعية بمعناها العام، وهو عدم الاحتمال الناشئ عن دليل، لا عدم الاحتمال أصلاً، حتى إذا وجد احتمال التأويل بدليل صرف الثابت بها عن القطعية إلى الظنية.
انظر: عبد الله ربيع عبد الله: دلالات الألفاظ على المعاني عند الحنفية، مجلة دار الإفتاء المصرية، العدد الأول، القاهرة ٢٠٠٩م، ص٢٩.

(٧) البقرة: ١٧٨.

التعارض بين دلالة العبارة ودلالة الإشارة:

إذا تعارض حكم ثابت بدلالة الإشارة مع حكم ثابت بدلالة العبارة فإن الثابت بدلالة العبارة يقدم على الثابت بدلالة الإشارة، وذلك لأن الحكم الثابت بدلالة العبارة مقدم مقصود، سواء أكان قصده بالأصالة أم بالتبع، أما الثابت بدلالة الإشارة فليس بمقصود لا بالأصالة ولا بالتبع عند جمهور الحنفية خلافًا لصدر الشريعة، يقول عبد العزيز البخاري: الثابت بالعبارة أحق عند التعارض، لكونه مقصودًا من الثابت بالإشارة لكونه غير مقصود.. إذًا التعارض بين الدلالتين عند الحنفية المتمثل في آية سورة البقرة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾، وآية سورة النساء ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾. فالآية الأولى دلت بعبارتها على وجوب القصاص من القاتل عمدًا، ودلت الآية الثانية بعبارتها أيضًا على أن القاتل المتعمد جزاؤه الخلود في جهنم، ويلزم من ذلك أن لا جزاء عليه في الدنيا ولا قصاص، وذلك اللزوم هو دلالة الإشارة.

فيقدم الحكم الثابت بالعبارة على ما ثبت بالإشارة ويكون القصاص واجبًا على القاتل عمدًا.

التعارض بين دلالة الإشارة ودلالة النص:

إذا تعارض حكم ثابت بدلالة الإشارة مع حكم ثابت بدلالة النص، فإن الحكم الثابت بدلالة الإشارة هو الذي يقدم، لأن دلالة الإشارة دلالة عن طريق الالتزام، أما دلالة النص فتأتي بواسطة المعنى الذي هو مناط للحكم، وما يدل بلا واسطة أقوى مما يدل بواسطة، فيرجح الحكم الثابت بدلالة الإشارة على الحكم الثابت بدلالة النص عند التعارض. ويمثل الحنفية لذلك التعارض بقوله سبحانه وتعالى في سورة النساء: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[1]، فإن هذه الآية تدل بعبارتها على وجوب الكفارة وهي تحرير رقبة مؤمنة على من قتل مؤمنًا خطأً وتدل بدلالة النص على وجوب

---

(١) النساء: ٩٢.

الكفارة في القتل العمد؛ لأنه أولى بذلك من القتل الخطأ، وقد قال الشافعي إن الكفارة لما وجبت بقتل الخطأ بالنص، فتجب الكفارة في العمد بدلالة النص لأن وجوب الكفارة باعتبار القتل دون صفة أصل القتل الخطأ، لأن الخطأ عذر مسقط لحقوق الله سبحانه وتعالى، فلما وجبت الكفارة مع قيام العذر فبدونه أولى.. إلا أن الحنفية قالوا: إن هذه الدلالة مُعَارَضة بدلالة الإشارة في قوله سبحانه وتعالى في سورة النساء ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون إشارة إلى نفي الكفارة، وعند التعارض بين الحكم الثابت بالدلالتين.يُقدّم الحكم الثابت بدلالة الإشارة على الحكم الثابت بدلالة النص عند الحنفية، ومن ثم لا تجب عندهم الكفارة على القاتل المتعمد[1].

وبعد استعراض آراء الفقهاء يتبين أن غالبيتهم قد أجمعوا على أن للقاتل توبة كغيره من العصاة للأسباب الآتية:

إن آية ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ آية خاصة نزلت في واقعة معينة فلا تتعداها إلى غيرها من الوقائع.. فقد أجمعوا على أن الآية نزلت في «مقيس ابن صبابة»، وذلك أنه كان قد أسلم هو وأخوه «هشام بن صبابة»، فوجد هشام قتيلاً في بني النجار فأخبر بذلك النبي ﷺ فكتب له إليهم أن يدفعوا إليه قاتل أخيه وأرسل معه رجلاً من بني فهر، فقال بنو النجار: والله لا نعلم له قاتلاً ولكنا نؤدي الدية فأعطوه مائة من الإبل، ثم انصرفا راجعين إلى المدينة فعدا مقيس على الفهري فقتله بأخيه وأخذ الإبل وانصرف إلى مكة كافرًا مرتدًا. فقال رسول الله ﷺ: «أَرْبَعَةٌ لَا أُؤَمِّنُهُمْ فِي حِلٍّ وَلَا حَرَمٍ»[2]، وأمر بقتله يوم فتح مكة وهو متعلق بالكعبة.

ليس الأخذ بظاهر هذه الآية بأولى من الأخذ بظاهر قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[3]، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾[4]، ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ

---

(١) المرجع السابق، ص٢١.

(٢) سنن أبي داود ٣/ ١٢ (٢٦٨٦)، وسنن الدارقطني ١٠/ ١٨٢ (٤٣٩٥) وقال الألباني: ضعيف.

(٣) هود: ١١٤.

(٤) الشورى: ٢٥.

ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[1]. والأخذ بالظاهرين مناقض فلا بد من التخصيص.

إن الجمع بين آية الفرقان: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفۡ لَهُ ٱلۡعَذَابُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَيَخۡلُدۡ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٍۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾[2].

وآية النساء: (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا) ممكن- فلا نسخ ولا تعارض. وذلك بأن يحمل مطلق آية النساء على مقيد آية الفرقان فيكون معناه: فجزاؤه جهنم خالدًا فيها إلا من تاب. لاسيما وقد اتحد الموجِب وهو القتل والموجَب وهو الإيعاد بالعقاب[3].

وتوفق الروايات بين قول ابن عباس وأصحابه، وقول أهل السنة بأن ابن عباس حينها أفتى بأن ليس للقاتل توبة إنما عني المستحل للقتل:

روى يزيد بن هارون قال: أخبرنا أبو مالك الأشجعي عن سعد بن عبيدة قال: جاء رجل إلى ابن عباس فقال: ألمن قتل مؤمنًا متعمدًا توبة؟ قال: لا، إلا النار، قال: فلما ذهب قال له جلساؤه: أهكذا كنت تفتينا؟ كنت تفتينا أن لمن قتل توبة مقبولة، قال: إني لأحسبه رجلا مغضبا يريد أن يقتل مؤمنا. قال: فبعثوا في إثره فوجدوه كذلك.. إذًا القاتل كغيره من العصاة توبته إلى ربه مقبولة منه وهو ما اتفق عليه الأئمة الأربعة[4].

هل القرآن الكريم مصدقًا لما بين يديه من التوراة في أحكام القصاص؟

يسود بين الباحثين المتخصصين في علم مقارنة الأديان، شبه إجماع على وجود تقارب حقيقي بين التشريعات والقوانين في اليهودية والإسلام، فيتم إعداد الدراسات

(١) النساء: ٤٨.

(٢) الفرقان: ٦٨ - ٧٠.

(٣) أحمد فتحي البهنسي: القصاص في الفقه الإسلامي. ص٢٥.

(٤) المرجع السابق، ص٢٦.

بخصوص عقد مقارنة بينهما من خلال اختيار مجموعة متشابهة من المفاهيم الدينية أو التشريعات المشتركة للبرهنة على هذه القرابة، وقد انتهت جل التفاسير والدراسات المقارنة إلى أن القرآن الكريم مصدق لما بين يديه من الكتب السماوية قبله، وأصبح هذا المفهوم راسخًا في الفكر الديني الإسلامي، «و»التصديق» القرآني للكتب السابقة هو بمثابة اعتراف بها، وحث للمسلمين على أن يعملوا بما بقي إسلاميًّا منها، وترك ما انحرف على خط الإسلام منها باعتبار أن هذه الكتب السابقة نزلت على أنبياء ورسل مسلمين داخل إطار مفهوم الإسلام كدين للبشرية منذ بدايتها»[1].

إن استقراء المعلومات وتحليلها وتطبيق المنهج المقارن في دراسة تشريع القصاص في اليهودية، ومن خلال دراسة نصوص العهد القديم والتلمود وأقوال الفلاسفة اليهود، وشروح المفسرين، تبين أن تشريع القصاص كما عبرت عنه النصوص الدينية المقدسة عند اليهود يعبر تعبيرًا قويًّا عن القيم الذاتية عند اليهود، كذلك أيضًا فإن تشريع القصاص في الإسلام -من خلال استقراء النصوص التشريعية التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة- يعبّر تعبيرًا ذاتيًّا عن قيم المسلم، بعيدًا عن تطبيق تشريع سابق غريب عن حياة المسلم في ظل كتابه الكريم وسنة نبيه ﷺ.

إذًا يرى هذا المنطق العلمي أن فلسفة سن القانون أو التشريع تتأسس على احتياجات الإنسان وفقًا لظروف عصره الذي يعيش فيه، ووفقًا لخصائص البيئة التي يعيش على أرضها، ووفقًا لمجمل ثقافته القومية.. فبالإضافة إلى خصوصية الثقافة اليهودية التي استلزمت تشريعًا خاصًا باليهود؛ حيث تم صياغة التشريعات أو سن القوانين بشكل يفهمه بنو إسرائيل أو اليهود بعد ذلك، وذلك وفقًا لأرضيتهم المعرفية؛ ولهذا وصف القرآن الكريم الكتب السماوية التي نزلت لليهود والنصارى بأنها هدى للناس، ولكن من قبل القرآن: ﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴿٣﴾ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾[2]، أما القرآن الكريم فيتميز بثبات النص وحركة المحتوى، وهو التشابه الذي يحتاج إلى

---

(١) محمد خليفة حسن: علاقة الإسلام بالأديان الأخرى، مركز الدراسات الشرقية- جامعة القاهرة، سلسلة الحوار بين الأديان والتقاء الحضارات، العدد (٣)، ٢٠٠٣م، ص٣٥.

(٢) آل عمران: ٣، ٤.

التأويل باستمرار ولهذا فالقرآن لا بد من أن يكون قابلاً للتأويل، وتأويله يجب أن يكون متحركًا وفق الأرضية العلمية لأمة ما في عصر ما، على الرغم من ثبات نصه وفي هذا يكمن إعجاز القرآن للناس جميعًا دون استثناء، فإعجاز القرآن ليس فقط بجماله البلاغي، وليس معجزًا للعرب وحدهم، وإنما للناس جميعًا. وذلك لأن الناس كلا بلسانه.. عاجزون عن أن يعطوا نصًا متشابهًا، كل في لسانه الخاص بحيث يبقى النص ثابتًا، ويطابق المحتوى، الأرضيات المعرفية المتغيرة والمتطورة للناس مع تطور الزمن إلى أن تقوم الساعة، ولذلك لا يمكن أن يفعل ذلك إلا من يعلم الحقيقة المطلقة وهذا لا يتوفر للناس لأن معرفتهم وعلمهم نسبيان، أي لا يمكن تأويل القرآن كاملاً من قبل واحد فقط إلا الله عز وجل، أما الراسخون في العلم فيؤولونه حسب أرضيتهم المعرفية في كل زمان، وكل واحد منهم حسب اختصاصه الضيق[1].

لقد طرح مؤلف «الكتاب والقرآن» كثيرًا من القضايا الحساسة، التي من بينها الآيات المتشابهة والمحكمة، وتفسير السبع المثاني وبعض المفردات والمصطلحات، ولكن ما ستهتم به هذه الدراسة هو قضية إنكار المؤلف كون القرآن الكريم مصدقًا للتوراة والإنجيل، بل ناسخًا لهما، ويقول: «إن المصطلح القرآني «الذي بين يديه» الذي ورد في عدة آيات استشهد بها المؤلف لتدعيم رأيه، يعني الحاضر ولا يعني الماضي، ثم استشهد بآية آل عمران: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٣﴾ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾[2] ويتساءل: كيف يمكن أن تكون التوراة والإنجيل هما اللذان بين يديه، مع أنه قال عنهما: (من قبل)؟ وكيف يكون (من قبل) و(بين يديه) دالين لمدلول واحد؟ إذا كان الأمر كذلك فليس لهاتين الآيتين معنى! حاشا لله.. ويقول إن مصطلح «الذي بين يديه» في اللسان العربي تعني دائمًا الحاضر ولا تعني الماضي، فالقرآن هو الآيات البينات، وهو تصديق الذي بين يديه، والهاء في «بين يديه» إما أن تعود على القرآن أو تعود على الله سبحانه وتعالى، فما الذي كان بين يدي الله

---

(١) محمد شحرور: الكتاب والقرآن.. قراءة معاصرة، سينا للنشر، الطبعة الأولى- مصر، ١٩٩٢م، ص٥٩-٦٠.

(٢) آل عمران: ٣، ٤.

أو بين يدي القرآن حين نزوله وبحاجة إلى بينة؟ الشيء الوحيد الذي كان يوجد حين نزول القرآن هو الأحكام «الرسالة».. فالقرآن جاء مصدقًا لأم الكتاب وهي التي سماها الله «كتاب الله» لأن الأحكام ليست بينات في ذاتها وهي قابلة للتقليد، وإنها بحاجة إلى بينات من خارجها والبينات موضوعية مبصرة»[1].

قبل كل شيء يجب احترام وجهة نظر مؤلف «الكتاب والقرآن» وما توصل إليه من نتائج ولكن هناك عدة أمور غفل عنها وتدحض في الوقت نفسه افتراضاته، يمكن حصرها في النقاط الآتية:

يزعم مؤلف «الكتاب والقرآن» أنه ينطلق في دراسته من القرآن الكريم، فلماذا إذًا تجاهل الآيات القرآنية التي تصرح بجلاء أنه أتى مصدقًا للكتب السماوية السابقة ليشهد لها «باعترافه بها، وليحث المسلمين على أن يعملوا بما بقي إسلاميًّا منها، وترك ما انحرف على خط الإسلام منها باعتبار أن هذه الكتب السابقة نزلت على أنبياء ورسل مسلمين داخل إطار مفهوم الإسلام كدين للبشرية منذ بدايتها»[2]، ومن هذه الآيات قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[3].

﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ﴾[4].

﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى قَالُوٓاْ أَقْرَرْنَا قَالَ فَٱشْهَدُواْ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾[5].

---

(١) محمد شحرور. الكتاب والقرآن. ص٨٨.

(٢) محمد خليفة حسن: علاقة الإسلام بالأديان الأخرى، ص٣٥.

(٣) البقرة: ٨٩.

(٤) البقرة: ٤١.

(٥) آل عمران: ٨١.

﴿وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ هُوَ ٱلۡحَقُّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرُۢ بَصِيرٞ﴾[1].

لقد زعم مؤلف «الكتاب والقرآن» أن مصطلح (الذي بين يديه) في اللسان العربي تعني دائماً الحاضر ولا تعني الماضي، والحقيقة لا يوجد معجم عربي دلّ على ذلك صراحة، وبالرجوع إلى معجم (لسان العرب) يتضح أنه لم يشر إلى ذلك على الإطلاق وإنما ذكر قول «الزَّجَّاج» في تفسيره اللغوي للآية الكريمة: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَن نُّؤۡمِنَ بِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ وَلَا بِٱلَّذِي بَيۡنَ يَدَيۡهِۗ﴾[2] أراد بالذي بين يديه الكتب المتقدمة، يعنون لا نؤمن بما أتى به محمد ﷺ ولا بما أتى به غيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام[3].

ومما يثبت أيضًا على أن عبارة (ما بين يديه) قد دلت بوضوح وجلاء على الزمن الماضي، وعلى الكتب السابقة، أنها جاءت بهذه الدلالة في آيات أخرى منها:

﴿وَمُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ﴾[4].

﴿وَقَفَّيۡنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ﴾[5].

﴿وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡإِنجِيلَ فِيهِ هُدٗى وَنُورٞ وَمُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ﴾[6].

فهنا عبارة (ما بين يديه) قد دلت على الزمن الماضي، لأن (من) هنا بيانية، ولما كان وجود التوراة قبل وجود المسيح عليه السلام دل ذلك يقينًا على معنى المضي والتقدم، فكيف يقبلها المؤلف هنا دالة على ما قد سلف، ويرفضها في موضع آخر زاعماً أنها تعني الحاضر دائماً[7]؟!

---

(١) فاطر: ٣١.

(٢) سبأ: ٣١.

(٣) ابن منظور: لسان العرب ٦/ ٤٩٥٣.

(٤) آل عمران: ٥٠.

(٥) المائدة: ٤٦.

(٦) المائدة: ٤٦.

(٧) ماهر المنجد: الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن.. دراسة نقدية، عالم الفكر - الكويت، المجلد الحادي والعشرون، العدد الرابع، أبريل - مايو ١٩٩٣م، ص١٧٩.

إن ما أدى بالمؤلف إلى هذه النتائج هو الخلط بين «كتاب موسى» و«التوراة» فهذان «الكتابان» ليسا مترادفين، فالكتاب الذي أنزل على موسى عليه السلام ليس هو التوراة، وقد أدركت ذلك عند إعدادي دراسة حول إشكالية الترادف في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم، ووجدت أن الترجمات العبرية قد اختلط عليها الأمر ووقعت في حيرة عند ترجمة «كتاب موسى» و«التوراة» إلى كلمة «توراة» ولم تفرق بين دلالتي «الكتاب» و«التوراة» مع أن كلمة «الكتاب» في العبرية لها معنى محدد وهو «سفر» فأخذت أبحث في الفرق بين الكتاب والتوراة، ووجدت أن القرآن الكريم قد أكد على الفصل بين «كتاب موسى» أو «كتاب الله» و«التوراة»، ويتضح ذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾[1].

تؤكد الآية الكريمة أن هناك فرقًا بين «التوراة» و«الكتاب» المحدد الذي ينسبه القرآن إلى موسى، فالقرآن يتجنب التصريح بلفظ «التوراة» عندما يذكر موسى، فإذا ذكره أشار إلى كتابه -عندما يتعلق الغرض به- باسم «الكتاب» أو «كتاب موسى» أو «الكتاب الذي جاء به موسى» أو «صحف موسى»، ولم يجمع قط بين (موسى) و(التوراة) في نص واحد بما يدل على أن (التوراة) ليست اسم كتابه الموحى إليه هو بالتحديد، وفي الوقت نفسه الذي نراه مع غير موسى من الرسل والأنبياء يعمد إلى الربط بين اسم النبي المرسل وكتابه معًا، فيقول مثلاً بشأن عيسى عليه السلام: ﴿وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْإِنجِيلَ﴾[2].

وكذلك داود عليه السلام؛ حيث يقول بشأنه: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ ۖ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾[3].

(١) المائدة: ٤٤.

(٢) الحديد: ٢٧.

(٣) الإسراء: ٥٥.

وكذلك يخاطب محمدًا ﷺ فيقول: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾[1].

يعني ذلك أن هنالك علة وراء تجنب القرآن تسمية الكتاب الذي أوتيه موسى إلا بنسبته إليه، بينما يتوافر القصد في تسمية الكتب التي أوتيها غيره من الأنبياء؛ فقد حرص القرآن على مراعاة التمييز بين (كتاب موسى) و(التوراة)، وهذا ما راعاه أيضًا يهود الإسكندرية عند ترجمتهم للعهد القديم إلى اليونانية فيما يعرف بالترجمة السبعينية[2]، في الفصل بين ما يسمونه: أسفار موسى الخمسة «Pentateuch»، وما يسمونه (كتب الأنبياء) و(الكتب التاريخية) فإذا جمع خماسي موسى -أي الأسفار الخمسة المنسوبة إليه مع كتب الأنبياء اللاحقين من بعده على منهاجه وسنته صح عندئذ إطلاق «التوراة» كلفظ شامل لهما جميعًا، ولكن لا يصح في حالة الفصل بينهما أن تحمل «التوراة» على موسى، وإنما يسمى كتابه في هذه الحالة: كتاب.موسى، أو الكتاب الذي جاء به موسى، أو صحف موسى، وهذه أسماء جاء بها القرآن الكريم:

﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾[3].

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْهُدَىٰ وَأَوْرَثْنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَٰبَ﴾[4].

﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[5].

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ﴾[6].

---

(١) الحجر: ٨٧.

(٢) الترجمة السبعينية: هي الترجمة اليونانية للعهد القديم التي أجريت في القرن الثالث قبل الميلاد. حيث يذكر أن بطليموس أراد أن يضم إلى مكتبة الإسكندرية الكتب المقدسة لليهود، والبعض يرى أنه بسبب عدد اليهود الذين لايعرفون العبرية قام اثنان وسبعون من الأحبار بالترجمة. ويرمز لها بعددها اللاتيني LXX أي سبعون.

(٣) الأنعام: ٩١.

(٤) غافر: ٥٣.

(٥) البقرة: ٥٣.

(٦) البقرة: ٨٧.

﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[1].

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ فَٱخْتُلِفَ فِيهِ﴾[2].

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلْنَا مَعَهُۥٓ أَخَاهُ هَٰرُونَ وَزِيرًا﴾[3].

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ مِنۢ بَعْدِ مَآ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ ٱلْأُولَىٰ﴾[4].

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ فَلَا تَكُن فِى مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآئِهِۦ﴾[5].

أو يطلق عليه ناموس موسى، أو سفر الناموس، أو ناموس الرب، أو سفر موسى، أو خماسي موسى Pentateuch كما يفعل الغربيون باستخدام هذا اللفظ اليوناني[6].

وقد ظل الفصل بين كتاب موسى أو سفر موسى، وجملة كتب الأنبياء الإسرائيليين من بعده، قائمًا حتى مجيء المسيح حيث يقول في مناقشة الصدوقيين: «وأما من جهة الأموات أنهم يقومون أفما قرأتم في «كتاب موسى» في أمر العليقة»[7].

ويرد الباحثون نشأة لفظ «التوراة» إلى وقت متأخر كثيرًا عن زمن موسى أي منذ القرن الثامن قبل الميلاد تقريبًا، وأنه كان يطلق في أول الأمر على أي تدوين لأي تعليم مقدس، أو قول أو وصية إلهية عن طريق الأنبياء أو خلفائهم من الآباء والكهنة، دون أن يكون المقصود به «كتاب موسى» أو «أسفار موسى الخمسة» تحديدًا، ومن هنا يتبين أن موسى عليه السلام لم يستخدم هذا اللفظ، ولا عرفه ولا أشار به إلى كتابه؛ لأنه مستحدث من بعده بقرون طويلة؛ ولذلك أكد القرآن الكريم على الفصل بين «كتاب موسى»

---

(١) الأنعام: ١٥٤.
(٢) هود: ١١٠.
(٣) الفرقان: ٣٥.
(٤) القصص: ٤٣.
(٥) السجدة: ٢٣.
(٦) حسني يوسف الأطير: على هامش الحوار بين القرآن واليهود، دار الأنصار، الطبعة الأولى- ١٩٨٤م، ص٧٣- ٧٤.
(٧) إنجيل مرقس ١٢/ ٦.

أو «كتاب الله» و«التوراة»: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾[1].

﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْهُدَىٰ وَأَوْرَثْنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَـٰبَ ﴾[2].

إذًا صار «كتاب موسى» ميراثًا لخلفائه من أنبياء أمته كل يقوم عليه مقام الوارث الرشيد بالحفظ والصون والتنمية والإخصاب، وحيث التزموا به وسلكوا على نهجه وتحروا غايته، قام منهم مقام الإمام والقدوة والمثال: ﴿وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَـٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً ﴾[3].

ويؤكد على عائد الضمائر فيما ورد قبل ذلك: ﴿ أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ ﴾[4] أولاً المقصود بـ (عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ) هو رسول الله ﷺ وبالتبعية له كل من يؤمن بما جاء به، والمقصود بقوله سبحانه وتعالى: (وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ) أي ويتبعه شاهد من ربه على نبوته ورسالته، وهو هذا القرآن الذي يشهد بذاته أنه من الله لا يقدر عليه بشر. (وَمِنْ قَبْلِهِ) أي من قبل هذا الشاهد وهو القرآن، «كتاب موسى» يشهد كذلك بصدق النبي ﷺ سواء بما تضمنه من البشارة به، أو بموافقة أصله لما جاء به محمد من بعده[5].

ومن هذا المنطلق جاء القرآن الكريم مصدقًا لما قبله من الكتب الصادرة من مصدره، والحق فيها واحد لا يتعدد فيها وفيه، ومنزّله نزّله للناس وهو على علم بهم وخبرة بما يصلحهم ويصلحهم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ﴾[6].

(١) المائدة: ٤٤.
(٢) غافر: ٥٣.
(٣) هود: ١٧.
(٤) هود: ١٧.
(٥) سيد قطب: في ظلال القرآن ٤/ ١٨٦٤.
(٦) فاطر: ٣١.

ولكن ما علاقة الفصل بين «كتاب موسى» و«التوراة» في التنظير بين شريعة القصاص في الإسلام وشريعة موسى عليه السلام؟ لقد أجاب على ذلك ابن عباس رضي الله عنه في قوله: «التوراة كلها في خمس عشرة آية من سورة بني إسرائيل» وفي رواية عنه: «ثمان عشرة آية منها كانت في ألواح موسى، من قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾[1] إلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾[2]. ويعني بالتوراة الألواح المشتملة على الوصايا العشر وليس مراده أن القرآن حكى ما في التوراة «كتاب موسى» ولكنها أحكام قرآنية موافقة لعدد من الوصايا العشر منها قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ ۖ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا﴾[3]

وذلك مع الوصية السادسة: «لا تقتل»[4]، ومع حكم القاتل في أحكام سفر التثنية: «من ضرب إنسانًا فمات يقتل قتلاً»[5].

وبالإضافة إلى ما جاء في سورة الإسراء ذكر القرآن الكريم الحكم التشريعي للقصاص في الجروح والأطراف عند بني إسرائيل، ما جاء في سورة المائدة: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾[6] وقد جاء في سفر الخروج وهو من الأسفار الخمسة التي تنسب لموسى والتي تكون في الفكر الإسلامي «كتاب موسى»: وإذا حصلت أذية تعطى نفسًا بنفس وعينًا بعين وسنًّا بسن ويدًا بيد..[7].

---

(١) الإسراء: ٢٢.
(٢) الإسراء: ٣٩.
(٣) الإسراء: ٣٣.
(٤) الخروج ٢٠: ١٣
(٥) التثنية ٢١: ١٢
(٦) المائدة: ٤٥.
(٧) الخروج ٢١: ٢٣- ٢٤

إذًا القرآن الكريم مصدق لما جاء في «كتاب موسى» لأن معنى كلام ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن ما في الألواح مذكور في تلك الآي وهو لا يريد أنهما سواء لأن تلك الآيات تزيد بأحكام منها قوله سبحانه وتعالى: ﴿ رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ ﴾[1] إلى قوله: ﴿لِرَبِّهِۦ كَفُورًا ﴾[2] وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ﴾[3] وقوله: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ ﴾[4] إلى قوله: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ ﴾[5] مع ما تخلل ذلك كله من تفصيل وتبيين عريت عنه الوصايا العشر التي كتبت في الألواح، مثل: إثبات البعث والجزاء، والحث على إقامة الصلوات في أوقاتها، والتحذير من نزغ الشيطان وعداوته لآدم وذريته وقصة إبايته من السجود والإنذار بعذاب الآخرة، وذكر ما عرض للأمم من أسباب الاستئصال والهلاك[6].. وهذا ما أكدت عليه آيات سورة المائدة: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾[7].

لقد سمّى الكتاب (المصحف- صحف) مجموعة الأحكام التي جاءت إلى موسى وعيسى بالكتاب، وكتاب الله وذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[8].

---

(١) الإسراء: ٢٥.

(٢) الإسراء: ٢٧.

(٣) الإسراء: ٣١.

(٤) الإسراء: ٣٤.

(٥) الإسراء: ٣٩.

(٦) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي- بيروت، الطبعة الأولى- ١٤٢٠هـ= ٢٠٠٠م، ١٤/ ٧.

(٧) المائدة: ٤٨.

(٨) البقرة: ١٠١.

وعن عيسى قال: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾[1] فالكتاب فيه الرسالة وأضاف إليه النبوة، وقوله أيضًا عن موسى: ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[2]. هنا أيضًا الكتاب عبارة عن التشريع وأضاف إليه الفرقان.

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾[3].

من الملاحظ قوله سبحانه وتعالى «الكتاب» وهو سبحانه يريد التشريع فقط الذي جاء في الرسالة فعندما أضاف اليهود اجتهادات أحبارهم إلى «الكتاب» جاءت هذه الآية لتفضح أمرهم وهو إضافة أو تحريف للتشريع (الرسالة) وهذا أمر ممكن الوقوع فيه وغير مستحيل، لذا تم التحذير من تقليده؛ لأن التشريع يقلد ولا يخضع للتحدي والإعجاز، أما قوله سبحانه وتعالى عن المسيح عليه السلام: ﴿وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾[4]، فتقود إلى:

الملاحظة الثانية: وهي إضافة التوراة والإنجيل إلى الكتاب والحكمة، ومجمل هذه البنود الأربعة تشكل الكتاب المقدس عند النصارى، فالكتاب هو التشريع والحكمة هي الوصايا، والتوراة نبوة موسى[5] وأنبياء بني إسرائيل من بعده والإنجيل نبوة عيسى.. أي أن مصطلح الكتاب ذو معنيين:

المعنى الأول للكتاب: بالنسبة لموسى وعيسى هو مجموعة من التشريعات التي جاءت لهما، والرسالة والكتاب عند اليهود والنصارى تختلف عن التوراة والإنجيل: ﴿وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾[6].

---

(١) مريم: ٣٠.
(٢) البقرة: ٥٣.
(٣) البقرة: ٧٩.
(٤) آل عمران: ٤٨.
(٥) يشير صاحب كتاب «الكتاب والقرآن» إلى أن «التوراة» هي نبوة موسى عليه السلام فقط وأرى أنها نبوة موسى وأنبياء بني إسرائيل عليهم السلام معًا.
(٦) آل عمران: ٤٨.

المعنى الثاني للكتاب: وقد جاء لمحمد ﷺ وهو مجموعة الآيات الموحاة إلى النبي ﷺ والتي تحتوي على رسالته ونبوته معًا حيث سمي التشريع عن النبي ﷺ بأم الكتاب أي أن الكتاب والفرقان عند موسى عليه السلام والكتاب والحكمة عند عيسى عليه السلام، يقابلهما «أم الكتاب» عند المسلمين.

إذًا مفهوم (الكتاب) عند المسلمين يختلف عن مفهوم (الكتاب) عند موسى وعيسى عليهما السلام، فالكتاب عند المسلمين هو مجمل التنزيل وعند موسى وعيسى هو الأحكام فقط (الشريعة).

مما سبق يتضح فيما رواه البخاري والنسائي والدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنه قوله في سبب نزول آية القصاص: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1].

كان في بني إسرائيل القصاص ولم تكن فيهم الدية، فقال الله لهذه الأمة: كتب عليكم القصاص.. إلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾[2] ذلك تخفيف من ربكم ورحمة «مما كتب على من كان قبلكم» (فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ) «قتل بعد قبول الدية» هذا لفظ البخاري[3].

وقد فسّر «صاحب البحر» التخفيف بالتخيير. قال: «قلت التخفيف بالتخيير إذ كان القصاص في شريعة موسى متعينًا، وفي شريعة عيسى الدية فقط وفي شريعتنا التخيير تخفيفًا»[4].

ومن هنا يُفهم قوله سبحانه وتعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ

(١) البقرة: ١٧٨.

(٢) البقرة: ١٧٨.

(٣) أحمد فتحي بهنسي. الدية في الشريعة الإسلامية. ص١٧.

(٤) البحر الزخار ٥/ ٢٤١.

﴿ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾[1] أي أن التشريع يخضع للتبديل والاجتهاد والاختلاف بين أمة وأخرى وزمن آخر، وتخضع لأسباب النزول.. وهذا ما يُفهم أيضًا من الأحكام المختلفة التي جاءت للرسل، فالله سبحانه وتعالى أرسل تشريعات مختلفة لرسل وأقوام لم يقصها على النبي ﷺ لأن هذه التشريعات كانت مرحلية والغيت، وهذا ما يتضح بالنسبة لموسى وعيسى عليهما السلام فالله سبحانه وتعالى عندما حرم على اليهود الحوايا وما اختلط بعظم قال: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾[2] أي أنهم لو لم يبغوا لما حرم عليهم، ثم جاء عيسى رسولاً إلى بني إسرائيل: ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾[3].

فإذا كان الله سبحانه وتعالى قد سهّل على عباده وغيّر في أحكامه مع تطور التاريخ وتغيّر الشروط الموضوعية والأرضية المعرفية وغير في أحكامه مع بني إسرائيل لأنهم «بغوا»، ثـم غيّر هـذا الحكـم مع عيـسى عليه السلام، عندئذ يتضح معنى قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[4].

ومن هنا أيضًا أكد القرآن على هيمنته على الكتب السماوية السابقة عليه، وقد دار معنى الهيمنة عند المفسرين حول التصديق، والرقابة والشهادة والحفظ والائتمان وهي كلها معانٍ إيجابية ولا تتضمن دلالات سلبية تجاه الكتب السابقة وقبولها فيما وافق الإسلام، ومخالفتها فيما خالف الإسلام.. ويمكن فهم الهيمنة بمعنى الاحتواء في ضوء عالمية الإسلام والقرآن وخصوصية الأديان وكتبها، فالعالمية على مستوى الدين والكتاب تعني الاحتواء على كل الصحيح الذي ورد في الأديان السابقة وفي الكتب المنزلة السابقة، والإضافة إلى هذا الصحيح ما يحقق الكمال الديني ويجعل من الإسلام كمال الدين، ومن القرآن الكريم الكتاب الحق الكامل. وخصوصية الأديان السابقة وكتبها تحتم عدم اكتمالها ونقصانها، فهي تحتوي على رسائل محدودة في الزمان

---

(١) المائدة: ٤٨.

(٢) الأنعام: ١٤٦.

(٣) آل عمران: ٥٠.

(٤) الرعد: ٣٩.

والمكان، وتعالج أوضاعًا دينية لأقوام بعينهم، وقد دخل مجموع هذه الرسائل المحدودة في الإسلام لأنها جميعًا دعوات للإسلام في تاريخ الأنبياء عليهم السلام- اكتملت واجتمعت كلها في رسالة الإسلام الأخيرة[1].

ومن معاني الهيمنة أيضًا الإحاطة بما ورد في الكتب السابقة وفي الدعوات السابقة، والإحاطة صفة يتصف بها القرآن الكريم الذي لم يترك أمرًا يخص الأديان السابقة إلا وأحاط به وأخبر عنه في صورة مجملة؛ لأن القرآن الكريم ليس كتابًا في تاريخ الأديان يصفها وصفًا تفصيليًا، إنما هو يقدم نقدًا عامًّا للأديان ورؤية إسلامية للصحيح منها والفاسد فيها، ويستخلص من تاريخ الأديان المواعظ والعبر والدروس الدينية. والإحاطة صفة أساسية في القرآن الكريم مصداقًا لقوله سبحانه وتعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[2].

وتدخل «الكفاية» في معاني الهيمنة، أي كفاية ما ورد في القرآن الكريم، وإمكانية الاستغناء عن كل ما سبق أن ورد في الكتب السابقة، فقد احتواها القرآن الكريم وقدمها في صورة صحيحة كاملة.. ومن الكفاية والاحتواء يأتي مفهوم «النسخ» فالإسلام أيضًا نسخ الديانات السابقة باحتوائه وإحاطته لكل ما يلزم الإنسان من الناحية الدينية وعلى الوجه الأكمل والأصح والأسلم[3].

ومما يدل على أن شريعة الإسلام خاتمة ولجميع الشرائع السابقة وناسخة لها قول الله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ ۚ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي ۖ قَالُوا أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ﴾[4].

قال القرطبي: الرسول هنا محمد ﷺ في قول علي وابن عباس رضي الله عنهما واللفظ وإن كان نكرة فالإشارة إلى معين. ثم قال: فأخذ الله ميثاق النبيين أجمعين أن يؤمنوا بمحمد ﷺ وينصروه إن أدركوه، وأمرهم أن يأخذوا بذلك الميثاق على أممهم[5].

---

(١) محمد خليفة حسن: علاقة الإسلام بالأديان الأخرى، ص٣٩.

(٢) الأنعام: ٣٨.

(٣) محمد خليفة حسن: علاقة الإسلام بالأديان الأخرى، ص٤٠- ٤١.

(٤) آل عمران: ٨١.

(٥) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، طبعة الشعب، ص١٣٦٧.

قـال الإمام أحمد: «حدثنا عبد الرزاق قال أنبأنا سفيان عن جابر عن الشعبي عن عبد الله بن ثابت قال جاء عمر بن الخطاب إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إني مررت بأخ لي من قريظة فكتب لي جوامع من التوراة ألا أعرضها عليك؟ قال: فتغير وجه رسول الله ﷺ، قال عبد الله: فقلت له: ألا ترى ما بوجه رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: رضينا بالله ربًا، وبالإسلام دينًا، وبمحمدﷺ رسولا، قال فسُرِّيَ عن النبي ﷺ، ثم قال: والذي نفسي بيده لو أصبح فيكم موسى ثم اتبعتموه وتركتموني لضللتم، إنكم حظي من الأمم وأنا حظكم من النبيين»[1].

روى أحمد: حدثنا عبد الله حدثني أبي حدثنا يونس وغيره قال حدثنا حماد يعني بن زيد حدثنا مجاهد عن عامر الشعبي عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا، فإنكم إما أن تصدقوا بباطل، أو تكذبوا بحق، فإنه لو كان موسى حيًا بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني»[2].

وفي بعض الأحاديث: لو كان موسى وعيسى حيين لما وسعهما إلا اتباعي: فالرسول محمد خاتم الأنبياء والمرسلين ﷺ إلى يوم الدين، وهو الإمام الأعظم المقدم على الأنبياء كلهم؛ ولهذا كان إمامهم ليلة الإسراء لما أسري به إلى المسجد الأقصى، توطئة للتنظير بين شريعة الإسلام وشريعة موسى عليه السلام على عادة القرآن في ذكر المثل والنظائر الدينية ورمزًا إلهيًا إلى أن الله أعطى محمدًا ﷺ من الفضائل أفضل مما أعطى من قبله، وأنه أكمل له الفضائل فلم يفته منها فائت، فمن أجل ذلك أحله الله بالمكان المقدس الذي تداولته الرسل من قبل، فلم يستأثرهم بالحلول بذلك المكان الذي هو مهبط الشريعة الموسوية، ورمز أطوار تاريخ بني إسرائيل وأسلافهم، والذي هو نظير المسجد الحرام في أن أصل تأسيسه في عهد إبراهيم عليه السلام، فأحل الله به محمدًا ﷺ بعد أن هجر وخرب إيياء إلى أن أمته تجدد مجده، وأن الله مكنه من حرمي النبوة والشريعة، فالمسجد الأقصى لم يكن معمورًا وقت الإسراء إليه، وإنما عمرت كنائس حوله، وأن بني إسرائيل لم يحفظوا حرمة المسجد الأقصى، فكان إفسادهم سببًا في تسلط أعدائهم عليهم وخراب المسجد

---

(١) مسند أحمد ٣/ ٤٧٠. وقال شعيب الأرناءوط: إسناده ضعيف لضعف جابر.

(٢) مسند أحمد ٣/ ٣٣٨.

الأقصى، وفي ذلك رمز إلى أن إعادة المسجد الأقصى ستكون على يد أمة هذا الرسول الذي أنكروا رسالته[1].

إن نبوات بني إسرائيل كانت ولم تزل مقصورة على سلالة بشرية واحدة، تنعزل بحاضرها ووعود مستقبلها عن سائر الأمم[2]، وكأن الوحي الذي نزل على موسى عليه السلام في سيناء كان وحيًا خاصًا، ولم يكن المقصود به البشرية كلها، ولذلك فإن المعضلة الحقيقية لا تكمن في أن شريعة القصاص في اليهودية كانت قاصرة، أو ناقصة؛ لأن الشرائع الدينية تستمد سلطانها من مصدر أكبر من مصدر أي أمة، وهو الوحي الإلهي، وإنما تكمن هذه المعضلة، في اليهود أنفسهم، الذين لم يحاولوا نشر شريعتهم بين الأمم التي عاشوا بينها، واعتبروا شريعتهم خاصة بهم دون باقي الأمم، أما عيسى عليه السلام فقد نقل الرسالة نقلة واسعة حين أدخل أبناء إبراهيم عليه السلام بالروح في عداد أبنائه بالجسد، ولكنه أدى رسالته وبقي الإنسان محتاجًا أشد الحاجة إلى رسالة تخلصه من الاعتماد على غيره في النجاة من أوزاره والتكفير عن سيئاته والنهوض بتبعات صلاحه وتربية روحه»[3].

فالعقوبات القرآنية تكفل للمجتمع حاجته التي تغنيه من العقوبة، وهي قيام الوازع ورهبة المحذور، ولكنها لا تحرم الفرد حقًا من حقوقه في الضمان الوثيق والفرصة النافعة وأول ضمان للفرد فيها شدة التحرج في إثبات التهمة، وتأويل الشبهة لمصلحته في جميع الأحوال، وتمكينه من الصلاح والتوبة إذا كان فيه مستصلح ومتاب.

«ولا يختلف المسلمون ولا غير المسلمين في أن قواعد العقوبات الإسلامية قامت عليها شئون جماعات من البشر آلاف السنين وهي لا تعاني كل ما تعانيه الجماعات المحدثة من الجرائم والآفات، وأن قواعد العقوبات المستحدثة لم تكن تصلح للتطبيق قبل ألف سنة، وكانت تنافر مقتضيات العصر في ذلك الحين، ولكن القواعد القرآنية بما فيها من الحيطة والضمان ومباحث التصرف الملائم للزمان والمكان، قد صلحت للتطبيق قبل ألف سنة، وتصلح للتطبيق في هذه الأيام، وبعد هذه الأيام»[4].

---

(١) التحرير والتنوير ١٤/ ٧.

(٢) عباس محمود العقاد: الإنسان في القرآن الكريم، دار الهلال- القاهرة، ١٩٧١م، ص٢١.

(٣) المرجع السابق ص٢١، ٢٢.

(٤) عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية، دار نهضة مصر للطبع والنشر - القاهرة، بدون تاريخ، ص٨٦.

الخاتمة وأهم النتائج

ليس ثمة ما يمكن أن نقرره في هذه الخاتمة إلا بعض النتائج المهمة التي تؤكد على أن رعاية المصالح ودرء المفاسد في جميع الشرائع، كانت الأساس الذي بنيت الأحكام على مقتضاه إلا أنها تمثل مراحل مختلفة في رقي وتطور تلك الشرائع، ويمكننا أن نقرر الآتي:

أولاً: توصلت الدراسة إلى أن مجموعة قوانين حمورابي هي أكمل القوانين التي تعود إلى العصور القديمة، إلا أنها ليست الوحيدة وليست الأقدم، فإن قوانين حمورابي ليست إلا المرحلة الأخيرة أو الخاتمة من تلك التشريعات القضائية، وقد أسفرت أعمال تجميع القوانين في أرض الرافدين عن وجود عدد من التشريعات التي سبقت تشريع حمورابي وهي: تشريع «أورنمو» (حوالي ٣٢٠) سنة قبل حمورابي، وهو مكتوب بالسومرية، تشريع «أشنونا»، وهو مكتوب بالأكادية، تشريع «عشتار» ملك أيسن (حوالي ١٥٠ سنة قبل تشريع حمورابي) وهو مكتوب بالسومرية.

وقد أوضحت الدراسة أن جزءًا كبيرًا من هذه المادة القضائية قد تمت إعادة صياغتها وتوليفها بأيدي القانونيين من علماء حمورابي والذين أضفوا على بنودها المختلفة الطابع الأدبي المميز، وأعطوا لها صيغًا نمطية محددة، بالإضافة إلى كتابته باللغة الأكادية المفهومة للجميع، وليست بالسومرية لغة الأدب والصلوات.

ثانيًا: مع ما في تشريع حمورابي من تقدم ورقي ومع ما يمثله من مكانة عظيمة في تطور التشريع البشري عامة والسامي خاصة إلا أن تشريع «أورو-نمو» أي قبل

حمورابي بحوالي ثلاثة قرون، قد نص على أنه في جرائم الاعتداء على الأشخاص يكون الجزاء فيها دائمًا دية محددة قانونًا، على حين أن أهم مبادئ تشريع حمورابي هو مبدأ القصاص: «العين بالعين والسن بالسن»، وهذا مما جعل كثيرًا من الباحثين يقللون من القيمة القانونية والاجتماعية لتشريع حمورابي، فهو في نظرهم تطور عكسي في مجال تاريخ العقوبات.

ثالثًا: أكدت الدراسة أن الدولة المصرية مع بداية تاريخها الرسمي قد جاوزت تمامًا دور الثأر والانتقام الفردي، وأيضًا دور الدية الاختيارية والإجبارية، ذلك الدور الذي ينتهي في تاريخ الشعوب القديمة بتحول الجرائم الخاصة إلى جرائم عامة تتولى الدولة لا الأفراد، العقاب عليها بعقوبات بدنية وليس بغرامات مالية، فقد بلغت محافظة الشرع المصري القديم على الأرواح مبلغًا لا نظير له في غيره من الشرائع القديمة إذ تضمن حكم قتل قاتل العبد ظلمًا كقاتل الحر سواء بسواء، أما سائر الشرائع القديمة فلا قتل فيها على قاتل العبد، فعلى سبيل المثال كان شرع بابل يتضمن الدية أي قيمة العبد.

رابعًا:

لأول مرة في تاريخ أدب العالم وفي تاريخ الأخلاق تشبه العدالة بالميزان في الأدب المصري القديم، بل اتخذ من أجزاء الميزان استعارات وأوصافًا نجدها سائدة الآن في آداب الشعوب، وقد ظهرت بصورة واضحة في القرآن الكريم.

خامسًا: يرى التشريع اليهودي أن الأحكام المدنية والدينية مستمدة مباشرة من الوحي الإلهي، فأحكام القانون المدنية والدينية لم تندرج في قسمين عقليين مختلفين، والحياة الدينية، والحياة الخلقية، والأحكام القانونية كانت كلها شيئًا واحدًا، فجميع الأحكام على اختلاف أنواعها استمدت القوة، التي تربطها بعضها ببعض من الإله يهوه وحده، وتعاونت جميعها في سبيل غاية واحدة، فأحكام العبادات وصلاح الخلق ومراعاة القانون المدني كانت جميعًا قوام القداسة في نظر يهوه.

سادسًا: إن وصية «لا تقتل» مثلها مثل باقي الوصايا العشر من حيث إنها وصايا مطلقة، ومثلها مثل «المقولات العشر لأرسطو The Ten Categotries» في علم المنطق

والفلسفة، مفعولها عام لا يرتبط بزمان أو ظروف معينة، فهى لا تنص على عقوبة محددة، أو تفاصيل أو تعريف، لذلك فإنه من الناحية القضائية تخلو مما يوجه القاضي المشرع أو المواطن الفرد. ومن هنا يحق للفرد أن يسأل عن ماهية القتل أو نوعه وكيفيته، وما حكم القاتل. لكن من ناحية أخرى يمكن القول إن هذا السؤال غير منطقي أو موضوعي، لأن وصية «لا تقتل» هى وباقي الوصايا العشر لم تأت لتحديد تشريع مادي أو موضوعي، فهدفها الأساس هو صياغة ظروف وشروط تلزم المؤمنين بها، وكذلك من لا ينفذها يجد نفسه خارج جماعة المؤمنين، ومن هنا جاءت هذه الوصايا من أجل إبداء الطاعة فقط، أما تحديد التشريعات والعقوبات، فقد وضعت بعد ذلك مع مجموعة القوانين المختلفة في أسفار موسى الخمسة وهي التي أطلق عليها القرآن الكريم مصطلح الكتاب والفرقان ثم أكملها أنبياء بني إسرائيل من بعد موسى ليكونوا ما أطلق عليه القرآن الكريم «التوراة».

سابعًا: تتبع الشريعة اليهودية في محتواها التقاليد العامة في الشرق الأدنى القديم، وفيها وجوه شبه بقوانين بابل وآشور والحيثيين، ولاسيما بتشريع حمورابي، ولكن لا ريب أن التشريع اليهودي كان له تطوره المستقل أساسًا بأحوال الحياة العبرية التي كانت شديدة الاختلاف عن ظروف الحياة في أرض الرافدين، فبينما كانت هذه ظروف حياة مستقرة في بلاد بلغت درجة عالية من التطور، كان بنو إسرائيل لا يزالون في أحوال تتوسط بين حياة الرعي وحياة الزراعة، وفي هذه الأحوال كان قانون الملكية أقل تطورًا، والعلاقات التجارية أقرب إلى الفطرة، ونظام الأسرة أكثر خضوعًا لسيطرة الآباء، وكان نظام القبيلة بوجه عام أبرز وأظهر في حياة بني إسرائيل، ومن ثم كانت أحوالهم أقرب إلى الأحوال السامية القديمة من أحوال أرض الرافدين، وترتبط في القانون التوراتي بهذه الخصائص الاجتماعية صبغة خاصة تعد نتيجة تغلغل الاعتبارات الدينية في جوانب القانون جميعًا؛ حيث كانت صور القانون الخاص لا تزال سائدة إلى حد كبير، فكان توقيع العقوبة متروكًا في الغالب للشخص الذي وقع عليه الضرر يتولاه مباشرة، ويثبت قانون العهد في سفر الخروج تشريع القصاص صراحة على أنه المبدأ الأساس لقانون العقوبات.

وهذا التشريع يتكرر في مواضع أخرى من التشريع التوراتي، وهو مأخوذ عن عادة سادت النظام القبلي القديم، حيث يتسم هذا التشريع بالتساوي في القصاص: النفس بالنفس، والعين بالعين، والسن بالسن (خروج ٢١: ٢٣، ١٥؛ اللاويين ٢٤: ١٦، ٢٠؛ التثنية ١٩: ٢١)، وأن تجازي النفس بما كسبت، فلا تحمل إثم نفس أخرى: «ولا يقتل الآباء عن الأولاد ولا يقتل الأولاد عن الآباء. كل إنسان بخطيئته يقتل» (التثنية ٢٤: ١٦).

ثامنًا: مكنت الشريعة اليهودية القاتل غير المتعمد أو الذي لا تتوفر فيه نية القتل أو البغضاء، من اللجوء إلى إحدى مدن الحمى (عدد ٣٥: ١١ – ١٥؛ ٢٣– ٢٨) وهي مدن دعت أوامر التوراة إلى تخصيصها لمثل هذه الظروف (التثنية ٤: ٤١– ٤٣؛ ١٩: ٢، ٩)، وقد ضرب له سفر التثنية مثالاً بصديقين ذهبا يحتطبان فهوى أحدهما بفأسه على شجرة ليجتثها فأفلتت حديدة الفأس من مقبضها الخشبي وأصابت الآخر فقتلته (التثنية ١٩: ٥)، وذلك أن الشريعة اليهودية توجب على القاتل في هذه الحالة أن يلجأ من فوره إلى بلد حرام ليحتمي به حتى لا يناله أذى من أولياء الدم، وتصرح نصوص أخرى ورد فيها هذا الحكم أن القاتل إذا لم يلجأ إلى بلد حرام، أو خرج منه قبل انقضاء مدة معينة وهي تحدد بموت الكاهن الأكبر، فإن خرج القاتل قبلها أهدر دمه فجاز قتله، وهذا إقرار صريح بمسئولية الفرد عن عمل صدر منه عن غير قصد.

تاسعًا: يفرق تشريع القصاص في اليهودية بين العبد والحر، فمن ضرب عبده أو أمته ينتقم منه (خروج ٢١: ٢٠– حيث لم يوضح نوع الانتقام) وإن أصاب عينه أو سنه يطلق حرًا (خروج ٢١: ٢٦– ٢٧) وإن نطح الثور عبدًا رجم الثور، وأعطي سيده ثلاثين شاقلاً من الفضة (خروج ٢١: ٣٢).

عاشرًا: تتطرق الدراسة إلى شريعة القصاص في التلمود حيث أكمل فقهاء التلمود الشريعة اليهودية ووضعوا الزيادات عليها، تلك الزيادات التي لا مناسبة بينها وبين أصل الشرع القديم المستمد من أسفار التوراة، ولا مناسبة بينها وبين بعضها في حد ذاتها في كثير من الأحكام والمسائل، فقد جاء في فصل «נר מצווה نير مصوة» المادة ١٥٣ «يعاقب بالحرمان الكبير كل من تعدى على غيره بضرب أو جرح ولو لم يحصل من الضرب أو الجرح أي ضرر، أما إذا حصل منهما ضرر أو عجز عن العمل فيزاد في الحرمان التغريم خلاف التعويض على الضرر، الذي نشأ عن التعدي فحكم المادة هذه

مخالف لنص التوراة (سفر التثنية ١٩) «نفس بنفس وعين بعين وسن بسن ويد بيد ورجل برجل» ككثير من الأحكام التي تغيرت على أيدي فقهاء التلمود. وهنا محل ذكر قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[١]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾[٢].

حادي عشر: لم نتطرق أيضًا في هذه الدراسة إلى شريعة القصاص في الديانة المسيحية لأن شريعة القصاص لم تكن من شرائعها، واعتمدنا في ذلك على ما ورد في «إنجيل متى»: «سمعتم أنه قيل: عين بعين وسن بسن. وأما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشر، بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له خدك الآخر أيضًا، ومن رأى أن يخاصمك، ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضًا، ومن سخرك ميلاً واحدًا فاذهب معه اثنين» (إنجيل متى ٥: ٣٨- ٤١)، ويذكر بعض المفسرين أن الدية كانت محتمة في المسيحية في حالة القتل العمد، وأن الذي لم يكن من شرائعهم إنما هو القود... ويروي السيد رشيد رضا في تفسيره أن الشيخ محمد عبده «أنكر على المفسرين قولهم بأن الدية كانت حتمًا عند النصارى، فإنه ليس في كتبهم شيء يحتم عليهم ذلك، إلا أن يقال: إن ذلك مأخوذ من وصايا التساهل في الإنجيل، ولكن يعارضه قول عيسى عليه السلام في هذه الأناجيل: ما جئت لأنقض الناموس، وإنما جئت لأتمم. وهذا من الرواية الصحيحة عنه، لأنه مؤيد بقوله حكاية عنه: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ﴾[٣]، أما نص إنجيل متى السابق، فليس فيه نفي للقود، وأن قوله «لا تقاوموا الشر» يجري مجرى العفو والتسامح الوارد في كثير من آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾[٤] ولا يتنافى

(١) البقرة: ٧٥.
(٢) البقرة: ٧٩.
(٣) آل عمران: ٥٠.
(٤) فصلت: ٣٤.

مع استمرار حكم القصاص الذي جاءت به التوراة، وإنما هناك أقوال أخرى تنسب إلى المسيح عليه السلام تؤيد هذا الرأي مثل «من أخذ بالسيف فبالسيف يهلك» (متى ٢٦: ٥٢)، ويقول بولس الرسول بأن السلطان لا يحمل السيف عبثًا: إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذي يفعل الشر» (رومية ١٣: ١٤).

ثاني عشر: إن شريعة القصاص تصل إلى أرقى مراحلها في التشريع الإسلامي، فالدين الإسلامي لم يدع إلى تطبيق «العدل المطلق» فحسب، بل حرص بالإضافة إلى ذلك على الإنصاف بين الناس، أي التوفيق بين المصالح بإيجاد حل يقبله الجميع عن طيب خاطر ونفس راضية.

ثالث عشر: إن شريعة القصاص في الإسلام هي حفظ للنفس من العدم، لأن الإنسان غايته السعادة الأخروية الدائمة، وتلك منوطة بالإيمان والطاعات ولا وجود لها إلا بفعل المكلف، والمكلف لا فعل له إلا بإبقاء المدة المقدرة له التي كتب له أن يعيش فيها، ولا يحصل هذا العيش والبقاء إلا بصون النفس من الهلاك، وصون النفس أمر مطلوب للشارع، وشرعية القصاص مفضية إلى هذا المطلوب، والحكيم أراد ذلك، لأنه أوجب القصاص، وإذا تحقق هذا المعنى، لزم حفظ النفس بإقامة القصاص، فالأنفس على هذا محفوظة بالقصاص.

رابع عشر: مما يعتبر مكملاً لحفظ النفس المساواة في القصاص، فإن قتل الحر بالعبد، والمسلم بالكافر، سوف يؤدي إلى ثوران العصبية؛ ولذلك اشترط الإسلام التماثل في القصاص، فلا تكمل حكمة التشريع في القصاص بدونه، ذلك أن الزجر وتشفي الغيظ مقصود -في أصل القتل- مراعاته، لأن التماثل مشروع للزجر، والتماثل في القصاص لا تدعو إليه ضرورة، ولا تظهر فيه شدة حاجة ولكنه تكميلي.

خامس عشر: مع أن المساواة بين القاتل والمقتول، ضرورية للقصاص من القاتل، إلا أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ترك الظاهر، وأمر بالاقتصاص من اثنين في واحد اشتركا في قتله، حدث ذلك لما اشتركت امرأة من اليمن، مع خليلها في قتل ابن زوجها، فكتب إليه عامله هناك «يعلى بن أمية» يسأله رأيه في القضية، فتوقف أولاً، ثم استشار

الصحابة، فقال علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: يا أمير المؤمنين، أرأيت لو أن نفرًا اشتركوا في سرقة جزور، فأخذ هذا عضوًا وهذا عضوًا، أكنت قاطعهم؟ قال: نعم، قال: وذلك مثله. فكتب إلى عامله «أن اقتلهما، فلو اشترك أهل صنعاء كلهم لقتلتهم».

سادس عشر: لا يؤخر القصاص في الشريعة الإسلامية بل يؤخذ على الفور ولا يؤخر باللياذ إلى الحرم، بل يقتل فيه ويخرج عن المسجد الحرام فيقتل، وقيل في المسجد الحرام، وهذا نظير قوله في التوراة: «فمن عند مذبحي تأخذه للموت».

سابع عشر: تنص الشريعة الإسلامية على قتل القاتل وحده دون إسراف بقتل غيره، وهذا وقوف بالقتل في دائرة ضيقة، وحفظ للقبائل من الفناء الذي يجر إليه إسراف الجاهلية في الأخذ بالثأر والانتقام.

ثامن عشر: إن القصاص في الإسلام مشروط فيه العمد وإرادة الأذى بعينه، فإن لم يثبت العمد فالجزاء الدية أو التعزير، وقد يجتمعان أو يكتفى بالدية دون التعزير أو بالتعزير دون الدية.

تاسع عشر: لقد أثبتت هذه الدراسة بما لا يدع مجالاً للشك، أنه لا توجد حجة لمن يختصون الشريعة الإسلامية بالنقد ويصفونها بالشدة والقسوة، لأنها لم تفرض على جريمة القتل، وهي من أشنع الجرائم، عقابًا أقسى مما فرضته الأديان الكتابية قبلها، وما فرضته الشرائع الموضوعية قديمها وحديثها.

عشرون: حاولت هذه الدراسة التي تنتمي إلى علم مقارنة الأديان، إيجاد مناظير تسمح للتعبيرات المعتمدة للديانة اليهودية، لكي تعبّر عن نفسها تعبيرًا صحيحًا بدون فرض القيم الذاتية للباحث؛ حيث إن غرض الدراسة هو التقويم الموضوعي لشريعة القصاص في حياة الإنسان من خلال ما تعبّر، أو توحي به عن نفسها بعيدًا عن الافتراضات المسبقة من جانب الباحث أو خلال تطبيق مسلمات دين على دين.

حادي وعشرون: وأخيرًا لقد نصت الشرائع جميعها، الكتابية وغير الكتابية، على تحريم قتل النفس، وقد حاولت شريعة حمورابي بقدر الإمكان تحقيق شيء من المساواة في القصاص، لكن شدة الجزاء وصرامة الأحكام أدت إلى أن شيئًا من ذلك لم يحدث،

ومثل ذلك ما كتبه الله على بني إسرائيل في الوصية السادسة من الوصايا العشر بالنهي عن القتل، وقد تقدمت نصوص التوراة الصريحة في تحريم قتل النفوس، والقصد من التنبيه على هذا التحريم الشرعي لقتل النفس هو الدلالة على أن حرمة النفوس البشرية قديمة في الشرائع السماوية وأنها شرع عام لم يخص أمة دون أخرى، ولا جيلاً دون جيل، وإنما هو شرع الله منذ عرفت الأرض تشريع السماء، إلا أن هذا الكمال التشريعي في حكم القصاص لم يتوفر إلا للتشريع الإسلامي الذي خفف من إفراط التوراة بتحتيم العقوبة، وتحريم العفو عن جريمة القتل، وهذا أبلغ تعليم لفضيلة العفو والتراحم يدعو الإسلام إليه ولا يراه منافرًا لوضع عقوبة القصاص كما يظن البعض فإن فهم الشريعة بنصوصها لا يغني عن فهمها بروحها وحكمتها وروح التشريع الإسلامي كما تبين من هذه الدراسة روح سمحة جانحة إلى العذر وتمهيد الطريق للتوبة والصلاح فليست العقوبة غرضًا مطلوبًا لذاته يبادر إليها ولي الأمر، ولكنها ضرورة يدفعها ما دفعتها الشبهة والأمل في التوبة والصلاح.

ثاني وعشرون: أثبتت الدراسة أن تشريع القصاص في التوراة هو تشريع عيني وليس حدودي، حيث لم يصل بنو إسرائيل وقتئذ بمرجعيتهم المعرفية إلى المفهوم التجريدي للتشريع الذي عُبِّر عنه بالحدود، ولكن الله عز وجل ألزمهم بالتقيد به حرفيًا: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ (المائدة/ ٤٥)، فالإنسان في هذه المرحلة من التشريع لم يكن قد نضج بعد للاجتهاد ضمن الحدود، وعندما أراد تعديل شريعة موسى العينية، أرسل عيسى ابن مريم لتعديل هذه الشريعة نحو التخفيف: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ۚ وَجِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴾ (آل عمران/ ٥٠) ولكن بقي كتاب عيسى الذي هو شريعة موسى معدلة عينيا لا حدوديا. وبما أن شريعة عيسى هي شريعة موسى معدلة عينية فهي تحمل الطابع الزماني البحت، وبما أن هاتين الشريعتين مربوطتان إحداهما بالأخرى فقد ربط نبوة عيسى (الإنجيل) بنبوة موسى

وأنبياء بني إسرائيل (التوراة) لذا أتبعها بقوله: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (المائدة/ ٤٦).

ثم جاء القرآن الكريم صالحا لكل زمان ومكان؛ ولذا لزم أن لا يحمل صفة المرحلية. ومن هنا فإن العقوبة في القرآن تجبّ الذنب، فعندما يقتل القاتل العمد أو يسجن القاتل عن غير قصد ففي هذه الحالة «يُمحى ذنبه» لذا جاء قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة/ ١٧٩)، أما إذا تجاوز حدود الله وتم الإفلات من العقوبة الدنيوية كأن يقتل الإنسان إنسانًا آخر عن عمد ولم يعترف وأفلت من العقوبة نتيجة الخطأ في الإجراءات أو لمهارة المدافع عنه، ففي هذه الحالة فقط يكون الله له بالمرصاد ويأخذ عقوبته من الله، وفي هذا قال الله تعالى عن القاتل العمد الذي يفلت من العقوبة الدنيوية: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ (النساء/ ٩٣). ومن هنا نفهم لماذا كان محمد ﷺ خاتم الرسل وخاتم الأنبياء بالقرآن وأن رسالته رحمة للعالمين، وأن تشريعات موسى وعيسى عليهما السلام (الكتاب والإنجيل) لم تكن تحمل الصيغة العالمية وإنما نزلت لتتناسب مع الظروف التي عاشوها هم.

* * *

هذا ما أردنا ذكره من نتائج في هذه الخاتمة الموجزة، والتي نأمل أن لا تكون تكرارًا لما سبق ذكره داخل عناوين البحث، بل غاية ما نبتغيه إيجازًا لما مضى، وتعريفًا بما نراه جديرًا بالملاحظة.

وبالله التوفيق؛؛؛

المصادر والمراجع

المصادر العربية:

١- القرآن الكريم

٢- الكتاب المقدس. دار الكتاب المقدس. (جمعية الكتاب المقدس سابقًا). دار حلمي للطباعة.

المراجع:

١- إبراهيم رزقانة وآخرون: حضارة مصر والشرق القديم. مكتبة مصر. بدون تاريخ.

٢- ابن تيمية: منهاج السنة النبوية. مؤسسة قرطبة. تحقيق د. محمد رشاد سالم. الطبعة الأولى. ٦ , ١٤هـ.

٣- أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي: أحكام القرآن. دار الفكر للطباعة والنشر. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. لبنان. بدون تاريخ

٤- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان. تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي. ج٤. ط١. مؤسسة الرسالة. بيروت ٢٠٠٦م.

٥- أحمد أبو زيد (دكتور): العقوبة في القانون البدائي. مجلة معهد البحوث والدراسات العربية. القاهرة. بدون تاريخ.

٦- أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي: السنن الكبرى. مكتبة دار الباز. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. مكة المكرمة ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

٧- أحمد بن علي الرازي الجصاص: أحكام القرآن. دار إحياء التراث العربي. تحقيق: محمد الصادق قمحاوي. بيروت ١٤٠٥هـ.

٨- أحمد سوسة (دكتور): حضارة وادي الرافدين بين الساميين والسومريين. بغداد. دار التحرير للطباعة. بدون تاريخ.

٩- أحمد شلبي (دكتور): مقارنة الأديان. (١) اليهودية. ط٥. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ١٩٧١م.

١٠- أحمد فتحي البهنسي (دكتور): القصاص في الفقه الإسلامي. دار الشروق. ط٥. ١٩٨٩م.

١١- أحمد محمد إبراهيم (دكتور): القصاص في الشريعة الإسلامية وفي قانون العقوبات المصري. رسالة دكتوراه. جامعة القاهرة ١٩٤٤م.

١٢- أحمد محمود هويدي (دكتور): معالم تاريخ الشعوب العربية القديمة. دار الثقافة العربية. القاهرة. بدون تاريخ.

١٣- آلان ألترمان: اليهود عقائدهم الدينية وعباداتهم. ترجمه وقدم له د. عبد الرحمن الشيخ. مراجعة د. أحمد شلبي. القاهرة. بدون تاريخ.

١٤- بدران أبو العينين بدران (دكتور): أصول الفقه الإسلامي. مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية ١٩٨٤م.

١٥- تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للإمام أبي القاسم جاد الله الزمخشري. ط٢. ج١. القاهرة ١٣١٨هـ.

١٦- جو نيفييف هوسون دومينيك فالبيل: الدولة والمؤسسات في مصر من الفراعنة الأوائل إلى الأباطرة الرومان. ترجمة فؤاد الدهان. دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع. القاهرة. ١٩٩٠م.

١٧- جيمس فريزر: الفولكلور في العهد القديم. ترجمة د. نبيلة إبراهيم. مراجعة د. حسن ظاظا. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٧٤م.

١٨- جيمس هنري بريستد: تطور الفكر والدين في مصر القديمة. ترجمة زكي سوس. دار الكرنك. القاهرة. بدون تاريخ.

١٩- ـــــــ: فجر الضمير. ترجمة د. سليم حسن وآخرون. مكتبة مصر. القاهرة. بدون تاريخ.

٢٠- الحاخام يوسف أبراهام يمطوف والحياي دافيد زكي ليشع: المرشد الأمين. القاهرة. بدون تاريخ.

٢١- حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي. ضبطه وصححه وخرّج آياته محمد عبد القادر شاهين. ج٢. منشورات محمد علي بيضون. بيروت. بدون تاريخ.

٢٢- حسن ظاظا (دكتور): الفكر الديني الإسرائيلي. القاهرة. بدون تاريخ.

٢٣- حسني يوسف الأطير: على هامش الحوار بين القرآن واليهود. دار الأنصار. الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

٢٤- ديلا بورت: بلاد ما بين النهرين. تعريب محرم كمال وعبد المنعم أبو بكر. القاهرة. بدون تاريخ.

٢٥- دين محمد محمد ميرا: في علم الدين المقارن. دار البصائر. الطبعة الأولى. القاهرة. ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م

٢٦- دينيس لويد: فكرة القانون. تعريب سليم الصوفي. مراجعة سليم بسيسو. عالم المعرفة (٤٧). المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت ١٩٨١م

٢٧- الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد): من المفردات في غريب القرآن. تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني. دار المعرفة. بيروت. بدون تاريخ.

٢٨- رضا جواد الهاشمي: نظام العائلة في العهد البابلي القديم. مكتبة الأندلس. ١٩٧١م.

٢٩- روبرتسن سميث: محاضرات في ديانة الساميين. ترجمة د. عبد الوهاب علوب. مراجعة وتقديم د. محمد خليفة حسن. المجلس الأعلى للثقافة. ١٩٩٧.

٣٠- زاهر بن عواض الألمعي (دكتور): دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم. مطابع الفرزدق التجارية. الرياض ١٤٠٥هـ.

٣١- زكي شنودة: المجتمع اليهودي. مكتبة الخانجي بالقاهرة. بدون تاريخ.

٣٢- سبتينو موسكاتي: الحضارات السامية القديمة. ترجمة د. السيد يعقوب بكر. دار الرقي. بيروت. بدون تاريخ.

٣٣- سعيد عطية علي (دكتور): إشكالية الترادف في الترجمة العبرية لمعاني القرآن. دار الآفاق العربية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٦م.

٣٤- التراث الديني اليهودي في الشعر العبري الأندلسي. مركز الدراسات الشرقية. جامعة القاهرة. سلسلة الدراسات الأدبية واللغوية. العدد (٢٢) ٢٠٠٨م.

٣٥- سليم حسن: الأدب المصري القديم أو أدب الفراعنة. ج١. في القصص والحكم والتأملات والرسائل. مطبوعات كتاب اليوم. العدد (٢٠). القاهرة ١٩٩٥م.

٣٦- سيد أمير علي: روح الإسلام. ج٢. ترجمة أمين محمود الشريف. راجعه د. محمد مصطفى زيادة. سلسلة الألف كتاب (٣٩٠). القاهرة ١٩٦٣م.

٣٧- سيد قطب: في ظلال القرآن. دار الشروق. الطبعة الشرعية الثانية عشرة. القاهرة. ١٩٨٦م.

٣٨- السيد محمد رشيد رضا: تفسير القرآن العظيم الشهير بتفسير المنار. الطبعة الثالثة. دار المنار بمصر. ١٣٦٧هـ.

٣٩- شعبان محمد إسماعيل (دكتور): التشريع الإسلامي. مصادره وأطواره. ط١. القاهرة ١٩٧٧م.

٤٠- صمويل كريمر: من ألواح سومر. ترجمة طه باقر. مراجعة وتقديم د. أحمد فخري. مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجي بالقاهرة. بدون تاريخ.

٤١- صوفي حسن أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون. دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٦٣م

٤٢- عباس محمود العقاد: الإنسان في القرآن الكريم. دار الهلال. ١٩٧١م.

٤٣- الفلسفة القرآنية. دار نهضة مصر للطبع والنشر. القاهرة. بدون تاريخ.

٤٤- الله. كتاب في نشأة العقيدة الإلهية. دار المعارف بمصر. الطبعة السادسة. ١٩٦٩م.

٤٥- حقائق الإسلام وأباطيل خصومه-الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٩٩م.

٤٦- عبد الرحيم صدقي (دكتور): الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية. مكتبة النهضة المصرية. ط١. ١٩٨٧م.

٤٧- عبد الرحيم صدقي محمد حسني (دكتور): القانون الجنائي عند الفراعنة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٨٦م.

٤٨- عبد العزيز صالح (دكتور): الشرق الأدنى القديم. ج١. مصر والعراق. الهيئة المصرية لشئون المطابع الأميرية. القاهرة. ١٩٦٧م.

٤٩- عبد الفتاح لاشين (دكتور): من أسرار التعبير في القرآن. صفاء الكلمة. دار المريخ للنشر. الرياض ١٩٨٣م.

٥٠- عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي. ج١. دار التراث. القاهرة. بدون تاريخ.

٥١- عبد الكريم زيدان (دكتور): المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية. دار عمر بن الخطاب. الإسكندرية. ١٩٦٩م.

٥٢- عبد الله ربيع عبد الله (دكتور): دلالات الألفاظ على المعاني عند الحنفية. مجلة دار الإفتاء المصرية. العدد الأول. القاهرة ٢٠٠٩م.

٥٣- عبد الوهاب النجار (دكتور): قصص الأنبياء. مكتبة التراث. بدون تاريخ.

٥٤- علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. دار الكتاب العربي. الطبعة الثانية. بيروت ١٩٨٢م.

٥٥- علي عبد الواحد وافي (دكتور) : الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام. مكتبة نهضة مصر. القاهرة. بدون تاريخ.

٥٦- المسئولية والجزاء. الطبعة الثالثة. بدون تاريخ.

٥٧- غرائب النظم والتقاليد والعادات. ج١. مكتبة نهضة مصر. بدون تاريخ.

٥٨- ماهر المنجد: الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن. دراسة نقدية. عالم الفكر. المجلد الحادي والعشرون. العدد الرابع. أبريل. مايو. الكويت ١٩٩٣م.

٥٩- محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي: التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور. مؤسسة التاريخ العربي. ط١. ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٦٠- محمد بن إدريس الشافعي: أحكام القرآن. دار الكتب العلمية. تحقيق: عبد الغني عبد الخالق. بيروت ١٤٠٠هـ.

٦١- محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني: شرح الزرقاني على الموطأ. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. بيروت ١٤١١هـ.

٦٢- محمد بن علي بن عبد الواحد كمال الدين أبو المعالي بن الزملكاني: البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن. تحقيق د. أحمد مطلوب. بغداد ١٩٧٤م.

٦٣- محمد بن علي بن محمد الشوكاني: نيل الأوطار. دار الجيل. بيروت ١٩٧٣م.

٦٤- محمد خليفة حسن أحمد (دكتور): دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة. دار الثقافة. القاهرة ١٩٨٥م.

٦٥- علاقة الإسلام بالأديان الأخرى. مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة. سلسلة الحوار بين الأديان والتقاء الحضارات. العدد (٣) ٢٠٠٣م.

٦٦- محمد سلام زناتي (دكتور): قانون حمورابي. القاهرة. ١٩٧١م.

٦٧- محمد سلام مدكور: المدخل للفقه الإسلامي. ط٢. دار النهضة العربية. القاهرة ١٩٦٣م.

٦٨- محمد شحرور (دكتور):الكتاب والقرآن. قراءة معاصرة. سينا للنشر. الطبعة الأولى. مصر ١٩٩٢م.

٦٩- محمد عبد القادر محمد (دكتور): الساميون في العصور القديمة. دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٦٨م.

٧٠- محمد محمد أبو ليلة (دكتور): الحوار في القرآن الكريم. منهجه وآدابه. مقاصده. دار الهلال. العدد ٧٠٨. القاهرة. ٢٠٠٩م.

٧١- محمد محمود جمعة: النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والأمم السامية. مطبعة السعادة. القاهرة. ١٩٤٩م.

٧٢- محمد محمود مصطفى (دكتور): أصول قانون العقوبات في الدول العربية. دار النهضة العربية. ط١. القاهرة. ١٩٧٠م.

٧٣- محمد مهدي علام (دكتور): فلسفة العقوبة. ط٢. القاهرة ١٩٣٦م.

٧٤- محمود السقا (دكتور): تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية. مكتبة القاهرة الحديثة. القاهرة. ١٩٧٤م.

٧٥- محمود شلتوت: فقه القرآن والسنة. ج١. مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٤٦م.

٧٦- مصطفى عبد المعبود (دكتور): الأدب اليهودي في المرحلة التلمودية. رواج للإعلام والنشر. القاهرة ٢٠٠٥م.

٧٧- دراسات في المشنا. مركز الدراسات الشرقية. جامعة القاهرة. سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية. العدد (٤٠) ٢٠٠٩م

٧٨- منصور بن يونس بن إدريس البهوتي: كشاف القناع. دار الفكر. تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال. بيروت ١٤٠٢هـ.

٧٩- موريتس شتينشنيدر: أدب الجدل والدفاع في العربية بين المسلمين والمسيحيين واليهود. ترجمة صلاح عبد العزيز محجوب إدريس. مراجعة وتقديم د. محمد خليفة حسن. المجلس الأعلى للثقافة. ٢٠٠٥م.

٨٠- نجم عبد الله إبراهيم العيساوي (دكتور): الجناية على الأطراف في الفقه الإسلامي. دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث. القاهرة ٢٠٠٠م.

٨١- وول ديورانت: قصة الحضارة. ج٢. الشرق الأدنى. ترجمة محمد بدران. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. بدون تاريخ.

الموسوعات والمعاجم العربية:

١- قاموس الكتاب المقدس. مكتبة المشعل. بيروت. ط٦ ١٩٨١م.

٢- ابن منظور: لسان العرب. دار المعارف بمصر. بدون تاريخ.

المصادر العبرية:

ספר תורה נביאים וכתובים. מדויק היטיבי על פי המסורה. הוגה בעיון נמרץ על ידי . Noman HenRy Smith. London. The BRitish and FoReign Bible society..

المراجع العبرية:

1- שמעון דובנב. דברי ימי עם עולם, כרך ראשון. הוצאת דביר תל אביב- תשט"ו.

2- ישראל אלפעל. היסטוריה על עם ישראל. סדרה ראשונה, מראשית מרד בר-כוכבא, הוצאת עם עובד. ת"א.

3- א.אלט. מקורות החוק הישראלי. אקדמון, ירושלים, תשכ"ו.

4- בנימין אופנהיימר. הנבואה הקדומה בישראל, הוצאת ספרים ע"ש ז"ל מאגנס. האוניברסיטה העברית. ירושלים. מהדורה ראשונה, תשל"ג.

5- ו.א.ל.אלמסלי. המוסר והתפתחות ההשקפה המוסרית בתנ"ך. השקפת העולם של התנ"ך. מבחר מאמרים בעריכת צ.אדר. ת"א. תשי"ח.

6- מנשה דובשני. מבוא כללי למקרא. מהדורה שנייה מתוקנת ומורחבת. יהושע אורנטיו, הוצאת ספרים. יבנה. ישראל ١٩٧٨.

7- נ.ה.טור-סיני. פשוטו של מקרא. פירוש לסתומות שבכתבי הקודש לפי ספר הכתובים במסורת. כרך ראשון. הוצאת קרית ספר. ירושלים. תשכ"ז.

8- י.א.זליגמן. יסודות הנבואה בישראל, תולדותיה ואופיה. ארץ ישראל (ג). תשי"ד.

9- מ.ד.קאסוטו. ספרות מקראית וספרות כנענית, תרביץ. (יג) תש"ב. (יד) תש"ג.

10- משה ערינברג, יוחנן מופס, גרשון דוד כהן. הנחות היסוד של החוק הפלילי במקרא, חיבורים בשאלות יסוד בעולמו של המקרא. עם עובד, ירושלים, תשמ"ד.

11- אבי וורשבסקי, אביבה לוטן, פייר מגידוב, אילה פז: «נקמת הדם השפוך» בתוך ספר: עלילות הראשית. פרקי לעמוד במקרא עם מדריך הכנה לבגרות. עורכי הספר: נורית אלרואי, נירית נחום לוי. המרכז לטכנולוגיה חינוכית, ٢٠٠٣.

الموسوعات والمعاجم العبرية:

12- לכסיקון מקראי. בעריכת מנחם סוליאלי ומשה ברכוז. הוצאת דביר תל אביב. הדפסה שנייה תשל"ו.

13- אנציקלופדיה אוצר ישראל. מהדורה שלישית. לונדון. בהוצאת שאפירא ואלנטין ושותפיו. בשנת תרצ"ה לפ"ק.

14- לכסיקון מן המסד ליהדות ולציונות. ישראל. משרד הבטחון. ١٩٨٧.

المراجع الإنجليزية:

1- Louis HenRy JoRdan, B.D: CompaRative Religion- its method and scope. OxfoRd univeRsity pRess, London, 1908.

2- E. J.ShaRpe. compaRative Religion. A histoRy. London 1975.

3- BRuce Chilton, Jacobe. Jewish and ChRistian DoctRines: The classic compaRed women in the woRld>s Religions. Past and pResent. By URsula Ring.

4- G.R.DRiveR and J.C.miles. the Babylion Laws, OxfoRd, London,1955.

5- B.d.ERdmans, the Religion of IsRael. Leiden 1947.

6- J.M.P.Smith. the oRigin and histoRy of HebRew law. Chicago 1931.

7- RichaRd.C.MaRtin. «Islam and Religious studies» in AppRoaches to Islam in Religious studies» (ed: R.C.MaRtin. the univeRsity of ARizona pRess 1985).

الفهرس

الفصل الثاني شريعة القصاص في اليهودية

سيــرة ذاتيــة

الاســـــم : سعيد عطية علي مطاوع

الوظيفـة الحالية : أستاذ الدراسات اليهودية ومقارنة الأديان بقسم اللغة العبرية وآدابها، وعميد كلية اللغات والترجمة من١٣/ ١٢/ ٢٠١١

تاريـخ الميلاد : ٢٩/ ١٢/ ١٩٥٦م

محل الإقامــة : مدينة الفسطاط الجديدة. المجاورة الأولى. عمارة ٩٧

المؤهلات العلمية :

- دكتوراه في اللغة العبرية وآدابها من كلية اللغات والترجمة وموضوعها «القصة في القرآن الكريم والتوراة» كلية اللغات والترجمة- جامعة الأزهر- ١٩٩٠م بتقدير ممتاز.
- ماجستير في اللغة العبرية وآدابها من كلية اللغات والترجمة وموضوعها «النبي إلياهو وأثره في الفكر الديني اليهودي» كلية اللغات والترجمة- جامعة الأزهر- ١٩٨٦م بتقدير مرتبة الشرف الأولى.
- ليسانس في اللغة العبرية وآدابها كلية اللغات والترجمة- جامعة الأزهر- ١٩٧٩م، بتقدير عام جيد جدا

التـدرج الوظيفي :

- معيد بكلية اللغات والترجمة- جامعة الأزهر- قسم اللغة العبرية
- مدرس مساعد بقسم اللغة العبرية بكلية اللغات والترجمة ١٩٨٦
- مدرس بقسم اللغة العبرية بكلية اللغات والترجمة ١٩٨٩
- أستاذ مساعد بقسم اللغة العبرية بكلية اللغات والترجمة
- أستاذ بقسم اللغة العبرية بكلية اللغات والترجمة ١٣/ ٢/ ٢٠٠٥
- رئيسا لقسم اللغة العبرية اعتبارا من ٥/ ٣/ ٢٠٠٥
- وكيلا للكلية اعتبارا من ١/٨/٢٠٠٩ إلى ١٣/ ١٢/ ٢٠١١.
- عميدا للكلية اعتبارا من ١٣/ ١٢/ ٢٠١١

الكتب المنشـورة:

- الإعجاز القصصي في القرآن الكريم: دار الآفاق- القاهرة- ٢٠٠٥
- إشكالية الترادف في ترجمة معاني القرآن الكريم إلى العبرية: دار الآفاق- ٢٠٠٥
- الشعر في العهد القديم: مركز الدراسات الشرقية- ٢٠٠٦م
- قصص التوراة في ضوء النقد الأدبي: المجلس الأعلى للثقافة- ٢٠٠٧م
- التراث الديني اليهودي في الشعر العبري الأندلسي: مركز الدراسات الشرقية- ٢٠٠٨م
- القصاص في اليهودية والإسلام: تحت الطبع

البريد الإلكتروني: saeedatiyyah@yahoo.com